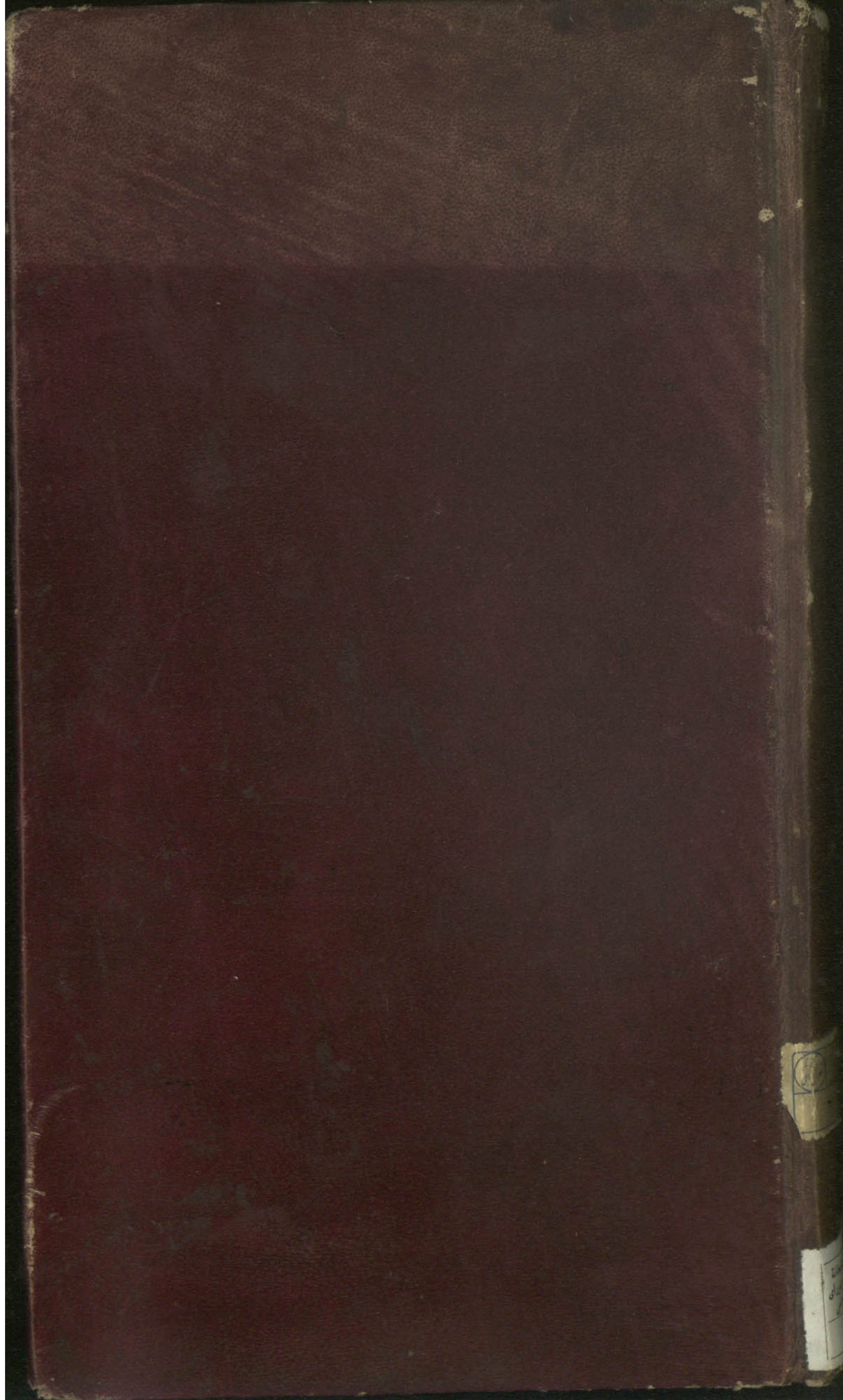
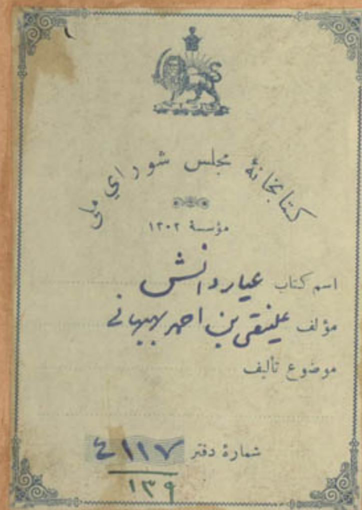
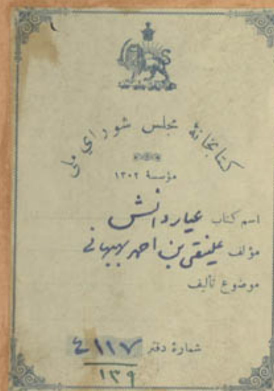





شورای اسلامی


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
اسم کتاب عیار دانش
مؤلف علینقی بن احمد بهبهانی
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر ۴۱۱۷
۱۳۹





یکدوره حکمت تمام بزبان فارسی تألیف علی نقی ابن احمد بهبهانی

بنام علیمردان خان . تاریخ کتابت نیمه ربیع الاول ۱۱۰۸



الف ... ورده

... ورده

[illegible]

... محمد جعفر خان زند

در دار[illegible] رجب [illegible] ۱۲۶۵

تاریخ

کتاب [illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

آفتاب جمال قدم ازان متعالیست که خفاش ظلمت سرای حدوث بنظر کلیل
فکر و نظر مطالعهٔ انوار آن تواند نمود لاجرم در وصف آن هر معنی که عقل
تصور نماید و هر صورتی که در خیال در آید گرمی السهام فی غسق اللیل خواهد بود در بیابان
جستجوی جمالش دریا از کوهه یک آبله پایی و در کوهسار از آرزوی وصالش
کان از یاقوت یک اشک بیمایی جرعه نوشان رحیق صفات کمالش سرمست نشاط
جنون و صبوحی کشان ایاغ سر اغش داغ جنون مفتون نوعروس حجلهٔ چمن را مشاطهٔ فیضش
بحلیهٔ زمرد آراسته و دوشیزگان نورس غنچه را صنعش بحلهٔ حریر برسته داروی
مرحمتش فرد کلف عصیان از چهرهٔ ماه و فاروق مغفرتش دافع سموم حسرت ان
از مزاج نفس لوامه فضل عمیم و کرم جسیمش اهل عصیان را بخوان غفران صلا داده
متاع خطیه را نقد عطیه در بها در ستاده طوطی مقال شکسته بال ذروهٔ طارم حمدش
چگونه تواند پرید و همای اندیشهٔ عجز پیشه بر شرفهٔ رواق صفتش کی تواند رسید نظم

منزه ذاتش از چند و چه و چون تعالی شانه عما یقولون ستایش چون و چگونه ام
گرفتار چون و چرا نیاید و نیایش ناشسته و نمونه از حیرت زده لا و نعم این چون
بجا نماید بقول شارح منطقی پارسی پاس را حد سخن کجاست و تعریف قیاس حکمی و دلیل کلامی را
جایی که خاصه نوع ماس رسم بدا اندازد جنس اقوال عامه نزد است در مقامی که نکته دان
انا افصح بدی لا احصی ثناء علیک در دهد ابجد خوان مکتب دانش و بینش رهی را سخن
چه ماند نظم هیهات چگونه سر کند کس ره بردم تیغ و پای از جنس هم باشند زنش
و هم کف ماس چون پای هم بدست الماس اما چه توان کرد که فطرت آفت زده
روش اصطلاح دوستان معرفت تلاش است و آینه سرشت آدمی از غبار گفتهای گردد
ناهموار بهره دوان وادی بحث و جدل در حراش سبحان الله از بی اعتیادی تنزیه
میروم رفته رفته خفاخور بهمت تعطیلم و بر سر احتیاط توصیف می آیم آهسته آهسته
دشنه زیر طعن جرات تشبیهم کما قال الحکیم الغزنوی فی المثنوی نظم گر بگویی که زدن بهی باشی
ور بگویی یا شبیهی باشی گر بگویی که بود و بگو بود تو ز بگویی تو باشی او بود هست در صفت او
بوقت دلیل نطق تشبیه و خواهشی تعطیل بود ازینها که غافلان گفتند پاکست از آنچه
غافلان گفتند اما با این همه سرگردانی و حیرانی از خود و بیهوش شوق بلند می یابم و
گاه و بیگاه در اندازه بیگاه همچو بی تطبیعان خواهشی شنا یا نه در وادی سخن
می شتابم و همت بر آن گماشته ام که برابر راه نماوری نشان پای بلدی که خود در باب اندر
روان گردم و از گرمی ایدر خسر ناقه کاروان سالار که اندر فرقه حدی
هدی خودا ایا اهد و رسیرت بجویی در آیم امید که بانگ غول اندیشه کم حرفی
از شاهراه مقصدم بگردون حرمان نیندازد و از دوا شمار روی رفیق حرام توشه
هوا جرس نفسانی که مرا از سرمایهٔ حلال بینش فطری بیرون آرد و سرود در دو

محمود که مهندسان محافل عنبری و پرده کشایان جمال الابرین نوا نغمه دارانی آزادند و بلاغت گستران لصیلون
عطالبی سرایند شایسته بر دوش عروس نعت عالم آرا ایا است که بجز از جبل دستان سرای
وحی کسی را بار آن نه که بر شاخسار مدایحش پیرایند و نغمه از طوطی شکرخوان الهام دگری
را حد آن نه که شهد توصیفش کام و زبان بیالاید فصحای مکه و یثرب در وصف کمالش
ابکمی و بلغای مشرق و مغرب در نعت کمالش قایل بالکنی قلب مفتوحش صندوق کتب آسمانی
و صدر مشروحش مسکن سکینه ربانی مسلم النبوت دعوی کنت نبیا و آدم بین الماء و
الطین سید الاولین و الاخرین افضل الانبیا و المرسلین بهترین نتیجه آدم و حوا غایت
الغایات ازدواج ارض و سما **رباعی** آن خواجه که قرب حق بود مایه او معراج بود
پست ترین پایه او نی خط وزده بر همه عالم خط نسخ نه سایه و کاینات در سایه او
بر ارایه تسلیمات زاکیات الهی و حلل و حلل تحیات عنبر نفحات نامتناهی زیور گوش و گردن
ارواح مقدسه و اجساد مطهره اهل بیت آنحضرت که حافظان دین مبین
خیر البشر و سپهر امامت را بروج اثنی عشر اند علی الخصوص اخ الرسول و زوج البتول
مولانا و مقتدانا امیر المومنین و امام المتقین و یعسوب الدین المسلمین قاید
الغر المحجلین و وصی رسول رب العالمین لیث بنی غالب و غالب کل غالب اسد الله
الغالب علی ابن ابیطالب که دست قضا بر فراز چرخ همایونش لوای انما ولیکم الله
برافراشته و نقاش ازل بر لباس قدر بلندش نقش من کنت مولاه فعلی مولاه
نگاشته جرعه مجلسش بر لب کوثر دستان ضعاف مشرب را شراب بهجت افزای
اید داده و ساغر عدالتش در صحرای محشر اعدا درد آشام را بشرب حسرت جاوید
دست داده حبل المتین الطافش موالیان را دلیل است ره نمای مقصد و معاندان را
کمند است موجب حبس موبد جاتش عمر کاه حسود شکوهش سبب اندوه دایمی خصم عنود

٢

نو مطلا و نقش چراغ افروز بزم رستگاران رخ نقش و داغ جگر سوز انجمن شرمساری
مودت ذوی القربی مش وسیله فتوح که مثل اهل بیتی کمثل سفینة نوح صلوات الله
و سلامه علیه و علیهم اجمعین ما تعاقب الایام و اللیالی و تزاوجت الامهات السفلی بالاباء
العلوی **اما بعد** از حمد و صلوات پست پایه ترین دونان و اخس و کم مایه ترین نظر
کنندگان در کارخانه آفرینش خاک قدم درویشان شهیر روشن قصبه بهبهان
علی نقی ابن احمد غفر الله ذنوبهما و ستر عیوبهما که قصبه ایست از کوه کیلویه فارس و
ناحیه ایست بعید از مسقط الراس عقلای ناس چنین میگذارد که بعد از صرف
شطری از زندگانی ما استوار جهان ناپایدار در اندوختن فنون کلام و حکمت
و آموختن صنوف فقه و عربیت و قوانین حساب و هیات که امروز در گرمی
شوق بستری و جوش درونی از آموخته و اندوخته و از رهگذر الایش لوح سرشت
اصلی که زوال فلاح و سلامت عاقبت نزدیکتر از نگارش نقوش شبهات
حیرت سکین اندوخته ام بعد از تجرع کئوس غصص در اخلاص و صفت و تقی
که نقاش کارخانه تصویر بر لوحه زمرد فام سبز کار بهار را بر لوح عنبرا کشید
و قوای بوقلمون ساز نامیه لحظه فلحظه رنگی تازه مینمود و لطف مواد مر از انفاس
عیسوی میبرد و درختان شکوفه دار ید بیضایی مینمودند و بسط چمن نشان از
سجاده خضر میداد و شبی بسکال که خرگاه کحلی فام ظلام بر سم منزل
سلطان قمر بر صحرای گیتی زده بود و نه طبق گردون نثار مقدم او را
از جواهر زواهر نجوم پر کرده بودند من در کنجی نشسته و در بر روی اغیار بادیه
و اجانب عادیه بسته دیده اعتبار گشوده بودم و در بدایع ایات

دسما دی تامل مینمودم چنانچه داب تیز بینان دیده باز باشد از اثر بموثر میدیدم
و بنوعی که شیمهٔ چالاکان راه طلب است از صنایع بصانع سفر میکردم
و از نقوش مختلفة الوان اصل کار را باز می جستم خلوتخانه حواس را از
هرگونه اسباب صوری پرداخته در زوایای کمون منزوی بودم و چون
سواد چشم از خود مختفی گشتم که ناگاه از مهب عنایت نسیم الطاف بوزیدن آمد
و مشام جان را شمهٔ از آن قد فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها معطر گردانید
زبان یعقوب وقت بفحوای کریمه انی لاجد ریح یوسف لولا ان تفندون مترنم گشت
و نوعروسان کلمهٔ توحید که مخدرات حرم نشین جان بودند بر دیده دل جلوه گری آغاز نمودند
و من نسیم لطایف نیمباز و سوسن زبان بعنوان بدایع عشوه پرداز چشم خواب آلود گرسنهٔ استعارات
دل ربوده و گوشه ابرو به ترجمه کنایات زبان گشوده هر لحظه از گوش غمزهای شوق انگیز
ایشان در دیکستان خمخانه تجرد را نشاطی دیگر میرسید و هر لمحه از عشوهای دلاویز ایشان صاحب
نظران دل و جان را وجدی از نو حاصل میشد کاهی صورت خوان رقمش ظلمات صفت از
آب حیوان لطایف نشان میداد و سواد بیاض کتابتش چون سواد خط بتان
مهوشی دیده خیال را خاصیت کحل الجواهر می بخشید و زمانی صورت کلامش قوت
سامعه را از غایت نشاط بسماع در می آورد و لحظه غرایب ملکوت حقایق
معانیش که حور مقصورات فی الخیام وصف الحال ایشان است از تتق عظمت و حجب
عزت رخ می نمود و غوغا در عرصه شهرستان دل و جان می انداختند و در
مقام عشوه گری مضمون این بیت را اظهار مینمودند نظم ما سم کافتاب غلام جمال ماست
صد ماه نو در ابروی همچون هلال ما ❊ دل المجروح کلیم دار بمقتضی خر موسی صعقا از نشاء

جرعه راح آیین جام آن حقایق سرمست و بیخود گردیده و طور جان بکار بردن تجلیات
تجلی بر تجلیل جعله دکا از سطوات انوار قاهره آن دقایق بیقرار و مضمحل شد نظم ز جلوات
قضا بحر قهر موجی زد ❊ نهنگ عشق فرو برد طور و موسی را ❊ خواستم که از فوق معانی چند
که اول طلوع و ظهور ایشان از افق دل این حقیر بود بحکم سلطان وقت و قهرمان
زمان ابد و کار کلک بیان از حجاب عزلت و کمون بسرحد ظهور و عیان رسانم
چه اتفاق انکشاف این حقایق از خصایص وقت تواند بود و بمشاعل برات حجج
برهان و قنادیل دلیل و بیان راه بنهانخانه اسرار نبوت نتوان برد نظم این روشنی ز
پرتو شمع هدایت است ❊ دود چراغ مدرسه این نور کی دهد ❊ معهذا چون تذکر مطلوب و
توجه محبوب را فی الجمله متضمن است خورسندی دل را از خورشید جهانتاب جز از شراب سراب
جسته خاطر خسته باندازه دریافت خود از حاصل خرد و کیسه چندین ساله از هر خرمن خوشهٔ و
از هر سفره توشهٔ گرد آوری نموده رساله مشتمل بر خلاصه افکار متقدمین و متأخرین بزبان
فارسی مسما بعیار دانش که عیار ترقی و تنزل عقلا بدان گرفته میشود باسم سامی که طراز موبش
کارنامه سربلندی است دست آویز ساخته خاطر از دغدغه رد و قبولش باعتماد آنکه
پاک سرشتان از در سفره دون تشنه بخیر مطلق باین و آن کار نیفتاده پرداختم اما
هیهات هیهات این کار سترگ که لغزشگاه دانش منشان هشیار خرام است بزور
بازوی من هیچمدان پراکنده وقت لیکن خاطر بهیچ خورسند اگر نه چشم بجای
کوهی به بها حرف پاره چند را بر داشته زود و شوار پسندان سرمایه شرمساری جاوید
سرانجام میدهد نظم آنکه چون در مدحش اندیشه مقال ❊ ناطقه حیران بماند عقل لال ❊ کی
میسر گردد این حرف شگرف ❊ جلوه دادن در لباس صوت و حرف ❊ پس همان بهتر

که این امر خطیر، وا گذارم هم بآن همائی ضمیر تا کند از فضل و احسان و کرم، مدح خود
هم در عرب هم در عجم. الحق بر همه سلطنت اقالیم دانش و بینش تا حال صورتی
چنین فایز گشته و بر عناصر استعداد قابلیت ذاتی و کسبی مزاجی این اعتدال
هنوز تعلق نگرفته صاحبدولتی که انوار سعادت از نواحی احوال او چون
آفتاب عالمتاب ظاهر است و آثار نجابت از فحوای اقوال او چون ظهور امر
مدلولات وضعی الفاظ باهر صاحب عفتی که از بیم تیر تمکین نگاه خدا بینش
نور نظر کوردلان فجور در ورای حجب سبعه طبقات چشم پا شکسته و شاهد
عرض کافه زیردستان همت رسمی هفت نقاب و ظاهری حجابی در خلوت
پرده عصمت نشسته دانشمندی که بلمعه طور افاضتش چراغ علم روشن و رشحه بحر
افاداتش ریاض خرد خرم و نزین است شکر نعمت تربیتش بر ذمت آرای سخن
پروران واجب و حق حک و اصلاح کلک و گزلکش بر دیباچه کلام عدیم السهو بگزاد
ثابت و لازم خار راه هنر در پای که خلید که از نکهت گلزار مرحمتش بلاغ باب
بچید و مشعشعه کمال که چشید که بجای شهد از قمش مصر مصر شکر بکام جان نکشید تمنای ارباب هنر به پیرایه النقاش
معشوقه حصولست و از اهل استعداد کسیکه بکتابی و کلکی نگذراند قبول ایشان بالایش و نقش طبع نقد ان
صاف و حلقه نشاگردش زیور گوش انصاف الحاصل اگر کل تحفه بهار شود هم از بهار است
و اگر در نثار دریا گردد هم از دریاست. پاک سرشتی که در شجره طیبه استعدادش مغز
یکتا در تنهائی ضمن و نولم بنسبه بار ثمر اندیشود و بلند همتی که با وجود تهیه اسباب عشرت دگاه
صحبت دانشمندان از زمانها اهم مهمات خود میشمارد و سعادتمندی که با مرکز ز علایق و
عوائق که از لوازم سلطنت است از صحبت درویشان و فیض دل ایشان

درویشان

درویشان و فیض دل ایشان بهره تمام دارد و قدر روان جوهر خرد و مبداء اهمیت شاه
گوهر همت بلند از گره کشای کار رفو بستگان هم بند تا سوز دستگاه زمان و هو الامیر الاعظم مخدوم امراء
العرب و العجم نظم المؤید بتأیید الخیرات المقرب بحضرت الخاقان علیمردان خان
خلد ظلال انوار معدلته علی بسیط الارضین و امد ظلال عطوفته علی مفارق العالمین بمحمد و آله
و عترته الطیبین الطاهرین نظم مزجات بر حال من حسیر و تو سلیمانی کنی ای عاطر ابن محقر
تحفه را بپذیر از او دور گردان وحشت تزویر از و چند از این جرأت بود خار و خجل
عذر خود گوید از من جهد المقل بمثابه تکلف و غایله تعسف از بضاعت مزجات و فقیر
بدولت قبول سرافراز میشود که بشرف مطالعه خدام آستان سعادت فرجام که بهر
حلال مشاکل و فاروق حق و باطلند مشرف گردد و بچشم استعداد عابران و ادم که اگر در سطر
بر خطر حق بینی جای قلم را بلغزش پیش آمده باشد فطرت بلند عالی در حساب نیارد و در شتن خار
و گل خطا و ثواب را در حدیقه فکرت از جمله اثر مقتضیات نظام کل شمارد و خیرات
تا انقراض زمان بر مسند آن امید با مر با عدل و الاحسان متمکن دارا د و آفتاب معدلت
و اشعه احسان بشرق و غرب عالم رسانیده در مدارج ارتفاع روز افزون و از
عین الکمال زوال و جهت هبوط و وبال مصون و مامون باد بالنبی و آله الامجاد
بدانکه این کتاب مشتملست بر مقدمه و مقاله اول در بیان مقدمه که تقدیم آن واجب بود در
هر دو مقاله پس باید دانست که حکمت علم بحقایق اشیاست و اشیا انواع مختلفه است بعضی آنها
وجودش موقوف بر صناعه بشری نیست و بعضی دیگر موقوف بر صناعه بشری و تکاپوی او و حرکات
و سکنات او است پس باین اعتبار حکمت نیز منقسم بدو قسم میشود یکی علم بقسم اول که وجود آن موقوف
بتصرف و تدبیر انسان نیست و آنرا حکمت نظری خوانند چه نظر و فکر در آن بیشتر بکار میرود و دیگر علم بقسم دوم

که تا تدبیر و تصرف بکار برند و حرکات و سکنات را بر وجه [illegible] توانند آورد و از حکمت عملی
و حکمت نظری نیز منقسم بدو قسم میشود یکی آنکه ماده را دخلی در وجود او نیست نه در خارج
و نه در تعقل یعنی در خارج بی ماده موجود است و در تعقل نیز محتاج بماده نباشد و این
قسم را علم الهی و علم ما بعد الطبیعه خوانند مثل علم بوجود واجب الوجود و علم بمجردات مثل عقول
و نفوس و قسم دوم باز منقسم بدو قسم شود یکی آنکه در وجود محتاج بماده است اما در ذهن
محتاج بماده نیست یعنی تصور ماده در ذهن و خیال در می آید از علم ریاضی خوانند و از آنکه
حکما سابق فرزندان خود را اول تعلیم علم ریاضیات میفرموده اند تا طبع ایشان مستقیم شود و
یکی آنکه در ذهن و تعقل نیز احتیاج بماده دارد و بی ماده در ذهن و خیال در نمی آید و از حکمت
طبیعی گویند و در او بحث از جسم طبیعی که این جسم محسوس است و از احوال و عوارض آن میکنند و
هر یک از این سه علم را چند فن است که بعضی را اصول آن علم میگویند و بعضی فروع اما اصول علم اول
که علم الهی و علم ما بعد الطبیعه باشد دو فن است یکی معرفت واجب تعالی و صفات ثبوتی و سلبی او و معرفت
بعضی از موجودات مجرده که بفرمان او تعالی باعث وجود دیگر موجودات شده اند مثل عقول و نفوس
و فن دوم معرفت بعضی احوال موجودات بر وجه کلی مثل وجوب و امکان و قدم و حدوث و وجود و
عدم و امثال آن و این را فلسفه اولی میگویند و فروع از این فنون بسیار است مثل معرفت
نبوت و امامت و شریعت و احوال معاد و قیامت و آنچه مانند آن باشد و
اما علم ریاضی اصول آن چهار فن است اول مقادیر که عبارت از خطست که
آن منتهای سطح است و سطح که این منتهای جسم است و جسم تعلیمی که عبارت از
مقدار ممتد در جهات ثلاثست و معرفت اشکال و متعلقات آنها و از را علم هندسه خوانند
دوم معرفت عدد و خواص و احوال آن از ضرب و قسمت و غیر آن و از را علم حساب و علم

عدد

عدد خوانند سوم معرفت اختلاف اوضاع اجرام علوی و نسبت آنها با یکدیگر و با اجسام
سفلی و مقدار حرکات و اجرام و ابعاد و آنها را علم نجوم خوانند و علم احکام نجوم از
این خارج است و داخل فروع طبیعی است چهارم معرفت نسبت مؤلفه و طریق
تألیف الحان و احوال آن و از را علم تألیف خوانند و چون در آوازها و سازها
بکار رود و باعتبار نسبتی که با یکدیگر دارند و مقدار زمان سکنات که در میان آوازها
می افتد از را علم موسیقی نامند و فروع این علم نیز چند نوع باشد اول علم مناظر
و مرایا که حقیقت دیدن چیزها و اختلافها که در آن ظاهر شود در آن بیان میشود دوم
علم جر اثقال که چیزهای سنگین را چون حرکت باید داد و چون باید کشید و حیل و صنایع
که در آن بکار باید برد و امثال آن و اصول علم طبیعی هشت فن است چنانچه اول
معرفت آنچه مبادی و منشاء معلومات میشود مثل زمان و مکان و حرکت و سکون و
تناهی و غیر تناهی و از را سماع طبیعی گویند دوم معرفت اجسام بسیطه که هر کدام
یک طبیعت دارند و اجسام مرکبه که از طبایع مختلفه فراهم آمده اند و احکام بسائط
علوی که عبارت از آسمانها و ستارها باشند و اجسام سفلی که عبارت از عناصر
اربعه است و از را علم سماء عالم گویند سوم معرفت ارکان عناصر و تبدل آنها که
صورت خود را الصورت دیگر و از را علم کون و فساد نامند چهارم معرفت سبب
آنچه ما بین زمین و آسمان بهم میرسد مثل رعد و برق و صاعقه و برف و باران
و آنچه بدان ماند و از را آثار علوی گویند پنجم معرفت مرکبات و کیفیت ترکیب آن
و از را علم معادن خوانند ششم معرفت جسمها که نمو کنند و نفوس و قوتهای آن و آنرا
علم نبات خوانند هفتم معرفت اجسامی که باراده و اختیار حرکت کنند و آنچه
باعث حرکت آنها میشود و احکام نفوس و قوتهای آن و از را علم حیوان خوانند

هشتم معرفت احوال نفوس ناطقه انسانیه وچکونکی تدبیر و تصرف آن در بدن و در
غیر بدن و آنرا علم نفس خوانند و فروع این علم نیز بسیارست مانند علم طب و
علم احکام نجوم و علم فلاحت و علم قیافه و غیر آن اما علم منطق آلتست از برای
تحصیل علوم و طایفه آنرا از فروع علم آلهی میدانند و هر دو وجه جایزست و بعد از
فراغ از منطق اولی آنست که شروع در علم طبیعی نمایند برای آنکه علم طبیعی از
علم ریاضی و آلهی آسان ترست و مناسب چنان است که در تعلیم هر علمی که آسان
تر باشد مقدم دارند بر علمی که مشکلتر باشد تا طبع را از آموختن نفرت بهم نرسد و
چون نفع علم طبیعی و علم آلهی زیاده از علم ریاضی بود ما درین رساله اختصار بطبیعی
و الهی نمودیم و الحمد و الله الموفق للسداد **مقاله اول** در طبیعیات و آن مشتملست
بر پنج قسم **قسم اول** در بیان امور مشترکه اجسام و آن چهار بابست **باب اول** در بیان
شناختن جوهر و عرض و اموری که بآن متعلق است علی سبیل الاجمال و آن نه فصل
باشد **فصل اول** بدانکه موجودات عالم بر دو کونه اند یکی جوهر و دیگری عرض چه هر ممکنی
از ممکنات اگر موجود در موضوعست عرض است و اگر موجود در موضوع نیست
جوهرست و موضوع عبارت از محل مقوم بنفس است پس جوهر اگر مفارق ماده است
در ذات و فعل هر دو عقل است و اگر مفارق ماده در ذات تنهاست دون فعل
نفس و اگر مقارن ماده است اگر محل است از برای جوهر دیگر ماده است و اگر
حالست در جوهر دیگر صورتست و اگر مرکبست از حال و محل جسم و اگر موجود در موضوعست
عرضست و عرض نه مقوله است بنا بر مشهور و بعضی از آنکار بر ایراد حصر چنین کرده اند
که آن ممکنی که موجود در موضوع است اگر قبول قسمت لذاته میکنند کم است و اگر
نمیکنند اگر اقتضاء نسبت لذاته نمی کنند کیفیت و اگر می کنند اگر نسبت میان

اجزاست بعضی ببعضی وضع است و اگر نسبت مجموع است با امر خارج اگر امر خارج حرکت
یا کمیت یا نسبت است یا کیف است اگر کم غیر قار است متی است و اگر قار است اگر
چنانچه منتقل میشود بانتقال آن ملک است و اگر منتقل نمیشود بانتقال آن این است
و اگر نسبت است مضافست و اگر کیف است نسبت بسوی آن اگر بسبب اینست که آن
از غیر حاصل شده انفعالست و اگر بسبب اینست که غیر از او حاصل شده فعل است و امر
خارج اگر جوهر باشد نسبت او بغیر یا نسبت غیر باو بسبب عرضی خواهد بود بدانکه
اهل دانش و بینش را در حقیقت جسم اختلافست متکلمان و بعضی از حکمای متقدمین
برانند که جسم مرکبست از اجزاء لا یتجزی و هر یک از آن اجزا جوهر فرد خوانند
و جمهور این طایفه برانند که این جوهر فرد متناهی است و طایفه دیگر برانند که غیر متناهی است
و بعضی دیگر برانند که جسم مرکبست از اجزاء صغار که هر یک از آن اجزا
قابل قسمت فکیست اما قابل قسمت وهمی هست و این مذهب منسوب بذیمقراطیس است
و حکماء محققین برانند که جسم مرکبست از هیولی و صورت و قابل انقسامات غیر
متناهی است و ما دلیل هر طایفه را یاد نماییم و اشاره کنیم بآنچه حق است **فصل دوم**
در بیان مذهب اول و دلیلهای ایشان اما دلیل طایفه اول که گفته اند که جسم مرکبست
از اجزای لا یتجزی متناهی سه دلیل بود **دلیل اول** آنکه گویند که چون کره که در غایت
صغر باشد بر سطحی مستوی نهند باید که موضع ملاقات هر دو غیر منقسم باشد که اگر منقسم
باشد باید که بر سطح مستوی سطحی مستدیر حادث شود و چه تطبیق سطح مستقیم بر سطح مستدیر
محال باشد و چون موضع ملاقات هر دو غیر منقسم باشد وجود نقطه لازم آید چه مراد
از نقطه امری غیر منقسم باشد که اشاره بآن توان کرد و چون لازم آید وجود نقطه اگر جوهر
باشد فهو المطلوب از برای آنکه مراد از جزو لا یتجزی نیست مگر جوهری غیر منقسم موجود در خارج

که اشاره بدان توان کرد و اگر جوهر بود عرض باشد و لا محاله عرض را محلی باشد
پس محل آن نقطه باید که غیر منقسم باشد برای آنکه اگر منقسم باشد نقطه نیز که در آن باشد
باید که منقسم شود پس ثابت شد مطلوب دلیل دوم آنست که زمان ماضی و مستقبل
معدوم است و این معلوم است که از معدوم بودن زمان ماضی و مستقبل لازم آید که زمان
حال موجود بود و اگر زمان حال نبود و زمان حال نشاید که منقسم بود و اگر منقسم بود بعضی ازو ماضی بود و بعضی
مستقبل و لازم آید که زمان حال نبود و چون حال غیر منقسم بود لازم آید که هر قدر حرکتی که
در آن زمان واقع شود نیز غیر منقسم بود و اگر زمان منقسم بود و چون حرکت غیر منقسم
باشد لازم است که آن قدر از مسافت که آن حرکت در آن واقع شده نیز غیر منقسم باشد
و اگر آن حرکت منقسم باشد پس لازم آید که آن قدر از مسافت جزوی بود لا یتجزی
دلیل سوم آنست که در جسم اجزای مقداری است و آن لا محاله متناهی است چنانکه بعد
ازین معلوم خواهد شد پس او را اطراف بود و چون او را اطراف بود و انقسام مقداری
در میان اطراف باید که بجزوی رسد که دیگر قابل قسمت نبود و این نیست مگر جزو لا یتجزی
و اگر بدان جزو نرسد پس چندانکه قسمت کنند بنهایت نرسد این محال باشد و اگر نه
لازم آید که کوه و خردل مساوی باشند در قبول انقسام نامتناهی فصل سوم در بیان
مذهب دوم و دلیلهای ایشان اما دلیل طایفه دوم آنکه گفته اند که جسم مرکب است از
اجزای لا یتجزی نامتناهی آنست که گویند که در جسم انقسامات نامتناهی ممکن است چنانکه
بعد ازین بدرستی خواهد شد و هر انقسامی که ممکن است بالفعل باشد پس لازم آید که
در جسم اجزای لا یتجزی نامتناهی باشد و اصحاب مذهب اول اصحاب این مذهب را
مطعون ساخته اند که از تقدیر شما لازم آید که مسافت متناهی که دو گز بود باید قطع آن در
زمان غیر متناهی شود باشد برای آنکه آن مسافت اگر چه مقدارش متناهی بود اما لازم آید که

اجزاء

7

خطها کنند هر یک کمتر از جزوی پرواز کرد پس جزو لا یتجزی منقسم شود دلیل هفتم آنکه چون
متحرک بحرکت بطی محاذی نقطه بعد از این باید کنیم که نه از جهت آن باشد که در میان جزوهای
آن سکونها افتاده بود با متحرک سریع حرکت کند پس چون متحرک سریع یکجزو حرکت کند لازم
آید که متحرک بطی کمتر از یکجزو حرکت کند پس جزو لا یتجزی باطل بود دلیل هشتم اگر فرض
کنیم یکجزو بر بالای موضع پیوستن دو جزو با یکدیگر اگر آن جزو جمله هر دو جزو را
فرا گیرد لازم آید انقسام جسم مذکور و اگر یکجزو را فرا گیرد خلاف فرض
لازم آید و اگر بعضی از هر یک فرا گیرد لازم آید انقسام هر سه جزو دلیل نهم اگر دو خط را
فرض کنیم که هر یک مولف از شش جزو باشد که هر دو متقابل یکدیگر باشند و بعد از آن
فرض کنیم که از هر خطی آن جزو که بر اطراف افتاده بود بر آن خط متحرک شود اما بر وجهی
که جهت حرکتشان مختلف باشد و همچنین فرض کنیم که حرکتشان مساوی بود لازم آید
که هر دو جزو پیش از آنکه از یکدیگر بگذرند بمقابله یکدیگر رسند و لازم آید که
مقابله ایشان آن جای بود که جزو منقسم شود که هر یک دو جزو نیم حرکت کرده باشد
پس جزو لا یتجزی باطل باشد دلیل دهم اگر شانزده جزو لا یتجزی که بیکدیگر پیوسته بود بر
وجه مربعی سازند که قطر آن مربع هم چهار جزو بود پس اگر
اجزای قطر آن بیکدیگر پیوسته بود لازم آید که قطر مساوی ضلع مربع باشد
و محالیت این در شکل عروس از اقلیدس روشن شده است و اگر بیکدیگر پیوسته نبود
اگر مربع بوجهی بود که میان هر دو جزو جزوی دیگر گنجد لازم آید که قطر مساوی دو ضلع
مربع باشد و محالیت این هم از اقلیدس روشن شده و اگر جزوی نگنجد تجزیه لازم
آید پس جزو لا یتجزی محال باشد و چون از تقریر این دلایل که دلالت بر بطلان
جزو لا یتجزی میکرد فارغ شدیم واجب باشد باطل کردن دلیلهای چهارگانه که دلالت بر

وجود جزء لا یتجزی منکر و چه بر وجود مطلوب اگر چه دلیل گفته باشی تا دلایل خصم را
باطل نکنی مطلوب ثابت نشود اما ابطال دلیل اول بدان بود که گوییم که
محل ملاقات کره با سطح مستوی جزئیست از سطح کره که قابل انقسام است
چه سطح مستدیر مولف است از سطوح مستویه و هر خط منحنی مولف است از خطوط
مستقیمه و مرا او از خطوط مستقیم و سطوح مستوی اجزائیست که قابل قسمت باشند اگر
گوییم نقطه موجود نیست و اگر بالفرض موجود باشد گوییم در وهم انقسام پذیرد
و بر هر دو تقدیر جزء لا یتجزی لازم نیاید و اما ابطال دلیل دوم بدان بود که
گوییم زمان حاضر موجود نیست چه وقت حاضر آخر زمان ماضی و اول
زمان مستقبل است و لازم نیست که زمان ماضی و مستقبل چون در حال موجود نباشند مطلقا
موجود نباشند چه از نابودن چیزی در ظرف حال لازم نیاید که آن چیز معدوم
باشد مطلقا اما ابطال دلیل سوم بدان بود که لازم نمی آید از آنکه در جسم اجزا
بحسب فرض نامتناهی بود اجزاء او بالفعل در آن نامتناهی بود اما دلیل بر ابطال
مذهب دوم که قول بتالیف جسم از اجزاء لا یتجزی نامتناهی است بر دو وجه است
یکی آنکه چون جزء لا یتجزی را باطل کردیم محال باشد که جسم مرکب شود از اجزای لا یتجزی
نامتناهی چه چون جزء لا یتجزی محال بود وجود جسم از او نیز محال بود خواه متناهی
فرض کنی و خواه غیر متناهی دوم آنست که چون چند عدد از اجزای لا یتجزی را بر گیریم
از جسمی که مقدارش متناهی و اجزایش نامتناهی بوده با یکدیگر بنهیم اگر مقدارش
زیاده از مقدار هر یک جزء نبود خود تالیف جسم از اجزا محال باشد و اگر زیاده
بود میان آن او را مقداری معین بود پس لامحاله او را نسبتی با آن جسم که اجزایش
نامتناهی فرض کرده باشیم بود و معلوم است که زیادت حجم در مقدار بحسب زیادت اجزا بود

[illegible]

پس لازم آید که اجزاء آن نیز متناهی باشند و ما غیر متناهی فرض کرده بودیم پس
خلاف فرض لازم آید اما دلیل بر ابطال مذهب سوم که مذهب ذیمقراطیس است
آنست که گوییم که جسم نشاید که در انقسام معدوم شود چه هر جزوی که از وی جدا شود
موافق باشد با او در طبیعت جسمی پس همچنانکه انقسام بالفعل باجزایی که بدان منفصل
باشد ممکن بود تا بجزو لا یتجزی و لازم آید که باجزایی رسد که قابل انقسام فعلی نبود
و طبیعت در همه اجزا یکی باشد پس هر گاه بعضی از اجزا قابل انقسام فعلی باشد
مجموع اجزا نیز خواهد بود **فصل ششم** در بیان حقیقت جسم چون ثابت شد که
جسم نمیتواند بود که مرکب باشد از اجزاء لا یتجزی خواه متناهی و خواه غیر متناهی پس
باید که جسم جوهری باشد متصل بحیثیتی که در آن هیچ مفصل و اجزاء بالفعل نباشد
همچنین که نزد حس است و قابل انقسامات غیر متناهی باشد پس افلاطون و اتباع او
چنین میدانند که این جوهر متصل بسیط قایم است بذات خود و حال در چیزی دیگر نیست و آن
جسم مطلق است پس نزد ایشان جسم مطلق جوهری است بسیط که اصلا ترکیبی در آن
نیست بحسب خارج و قابل طریان انفصال است پس باقیست بحال خود در حالت
اتصال و انفصال او از حیثیت ذات و جوهر جسمش مینامند و از حیثیت قبول صور
نوعیه که انواع اجسام محصل در تحت او واردند او را هیولا مینامند و محقق
طوسی قدس سره نیز این طریقه را اختیار فرموده و ارسطو و تبعه او از مشائین چنین میدانند
که این جوهر متصل حال است در جوهر دیگر که آن مسمی بهیولاست و زبده و خلاصه
احتجاج ایشان بعد از تجرید از حشو و زواید و الفاظ مشترکه و مجازیه که موجب صعوبت
فهم است دو دلیل و اشکالات نیست که چون این جوهر متصل در حد ذات خود منفصلی
ندارد و اتصال ذاتی اوست هر گاه انفصال بر او طاری شود باید که آن جوهر معدوم

شود و دو جوهر دیگر از کتم عدم بوجود آید چه ضروری است انعدام ذات با نعدام ذاتیات و بالضروره ما میدانیم که جسم بسبب طریان انفصال بالکلیه معدوم نمیشود پس باید که امری دیگر باشد که مشترک باشد میان متصل اول و این دو متصل و آن امر باید باشد بعینه در حالتین و آن مایه الاشتراک را هیولی داناند و بعضی ازین استدلال جواب چنین گفته اند که اتصالی که لازم جسمیت اتصال مطلق است نه اتصال خاص و بسبب طریان انفصال اتصال مطلق معدوم نشود بلکه اتصال خاص معدوم شود و چه وقتی مطلق اتصال معدوم میشود که هیچ اتصالی باقی نماند و جزوی که قابل قسمت باشد در جسم باقی نماند بلکه همه اجزای لایتجزی شود و بالضروره از طریان انفصال لازم نیاید چه انفصال طاری نمیشود مگر بر بعضی از حدود جسم نه بر جمیع حدود بلکه امر ذاتی مشترک که مطلق اتصال باشد باقیست در حالتین و اگر کسی گوید که اتصال مطلق کلی است و در خارج موجود نیست پس شما چگونه او را از ذاتیات جسم و مقوم آن میدانید تا انعدام آن مستلزم انعدام جسم باشد جواب میگوییم که اتصال مطلق از ذاتیات و مقوم جسم مطلق است و هم چنین که جسم مطلق موجود است بوجود افرادش و هر قطعه از جسم اتصال خاص دارد که بسبب طریان انفصال آن اتصال خاص منعدم میشود و نه اتصال مطلق و اتصال مطلق که کلی است در ضمن این اشخاص موجود است و کلی منتفی نمیشود مگر با نتفاء جمیع اشخاص نه با نتفاء بعضی از اشخاص پس اتصال مطلق که کلی و مابه الاشتراک است در جمیع احوال باقیست و بدون انعدام او اثبات هیولی نمیشود و بعضی از متاخرین آن جوهر بسیط متصل قایم بذات که افلاطون و تبعه او جسم مطلقش میدانند او را هیولی میدانند و میگویند خفایی که وارد و جود صورتست و اگر نه وجود هیولی در غایت ظهور است چه

اتصال مطلق [illegible] بوجود افراد [illegible]

اولی

او محل جسم تعلیمی است و چون مجانستش اظهر است باید که هیولی باشد نه صورت چه هیولی محلست و صورت حال با تفاق جمعی که جسم را مرکب از هیولی و صورت میدانند و اگر کسی گوید که اتصال امریست موجود در جسم و ذاتی او محال بود که اتصال قبول انفصال کند چه هیچ چیز قبول ضد خود نمی کند برای آنکه قابل باید که با مقبول خود جمع شود و هیچ چیز با ضد خود در یک موضوع جمع نشود چه اجتماع ضدین در موضوع واحد محال باشد پس امری دیگر و رای اتصال باید که در جسم موجود باشد که قبول انفصال کند و آن امر هیولی است جواب گوییم که اتصالی که ذاتی جسم است و امریست جوهری این معنی ندارد که فی نفسه وجود علیحده دارد و موجود است بلکه غرض اینست که اتصال جوهری ذاتی جسم است و جسم بدون او موجود نیست یعنی جسم متصل است فی نفسه و بسیط است و اتصال نفس اوست و قبول انفصال نمیکند مگر جسم نه اتصال و انفصال طاری نمیشود مگر در آن شی متصل بسیط که عبارت از جسم باشد پس قابل انفصال جسم است نه اتصال و اتصال و انفصال در جسم طاری میشوند بعنوان تعاقب و اتصالی که ذاتی جسم است اتصال عام است نه اتصال خاص و اتصال عام باقیست در جمیع حالات و قابل انفصال نیست مگر جسم نه اتصال و انفصال طاری نمیشود مگر بر بعضی از حدود جسم نه بر جمیع حدود و همچنین که قبل ازین بیان کردیم و استدلال دیگر بخاطر کمترین تا بعد آنچه از ماخذ کون و فساد میرسد و تقریرش آنکه هر گاه که منقلب شود نوعی از عناصر بنوعی دیگر مثلا آب هوا شود یا هوا آب شود پس بر تقدیر عدم ترکب او از هیولی و صورت لازم است که جسمیت او بالکلیه منعدم شود و جسمی دیگر از مبدء فیاض ایجاد شود از برای آنکه جسم جنس است از برای انواع محصله که در تحت اوست و جنس موجود است بوجود فصول منوعه و مرتفع میشود با رتفاع فصول منوعه پس جسمیت آب که جنس است از جنس منعدم میشود بفساد آب برای آنکه جنس و فصل یک وجود موجود اند پس در حینی که فصل منعدم شود

باید که جنس نیز معدوم شود اما دلیل بر اینکه جسم مطلق جنس است اینست که جنس محمول
میشود بر انواعی که در تحت اوست هم جنس که جسم محمول میشود بر انواع محصله که در تحت اوست
مثل الماء جسم والهواء جسم و اگر کسی گوید که جنس و فصل از اجزاء عقلیه اند و در خارج وجود
ندارند و جسم در خارج موجود است پس چگونه از اجزاء عقلیه که جنس باشد میتواند شد
جواب گوییم که مراد از جسمی که جنس است جسم مطلق است که بر انواع محصله تحت خود مقول
میشود و آن کلی است و در خارج موجود نیست بلکه افرادش در خارج موجودند که جسم
مطلق با نضمام فصول که صور نوعیه باشند در خارج محصل میشود و آنچه با نضمام
فصول نیز منعدم خواهد شد و بالبدیهه ما میدانیم که جسم بسبب کون و فساد بکلیه معدوم
نمیشود پس باید که چیزی از آن باقی باشد که ما به الاشتراک هیولی باشد و همچنین اجزای دلیلی دیگر
بر ثبوت هیولی که در کون و فساد کردیم در تخلخل و تکاثف اجرا توان کرد چه بالبدیهه جسمیت
متبدل میشود و تبدل مقادیر و متبدل شدن آن تبدل مقادیر از جمله چیزهایست که
اگر فاضل حضوصا معلم ثانی ابونصر در تالیفات خود اعتراف بآن کرده و فرموده که
جسمیت واحد بالعدد باقی نمیماند نزد تخلخل و تکاثف و مستلزم تبدل مقادیر است
در جسم و جسم مطلق قیاس بحصول صور انواع محصله که در تحت اوست انواع ماده است
پس جسم را اخذ می کنند باعتباری و از جنس میدانند و کاهی اخذ می کنند باعتباری دیگر
از ماده میدانند پس جنسیت عین ماده نیست بلکه ماخوذ از ماده است و همچنین فصل
عین صورت نیست بلکه ماخوذ از صورتست و چون در جسم دو جهت است جهت
قوت و جهت فعلیت پس از جهت فعلیت چون ماده است از برای حصول انواع محصله
که در تحت اوست از ماده میدانند و از جهت قوت چون در خارج موجود نیست و
در عقل موجود است از جنس میدانند پس اگر کسی گوید بدلیلی که مذکور شد لازم نیاید که

همه اجسام را هیولی باشد چه از راه قطع یا انفصال اثبات هیولی کرده شده و بعضی
از اجسام مثل افلاک و کواکب قابل انفصال نیستند پس باید که ایشان را هیولی
نباشد جواب گوییم که طبیعت جسمی یک طبیعت است و جسم قابل انفصال است
مگر بسبب تصلبی که دارد و اتصال در همه اجسام هست و بسبب قبول انفصال اثبات
هیولی میشود پس اگر بسبب مانعی جسم قبول انفصال بالفعل نکند لازم نیاید که جسم
مرکب از هیولی و صورت نباشد بلکه همین که جسم قابل انفصال است کافیست
از برای ثبوت هیولی اگر دلیل مشائین بر اثبات هیولی تمام باشد **فصل هفتم**
در بیان آنکه هیولی بی صورت و صورت بی هیولی ممکن نبود اما دلیل آنکه هیولی بی صورت
نبود سه دلیل بوده باشد اول آنکه اگر هیولی بی صورت ممکن باشد یا قابل اشاره حسی باشد
یا نباشد اگر قابل اشاره حسی باشد اگر از سه جهت قسمت پذیر باشد از جسم گویند
و اگر از دو جهت قسمت پذیر باشد او را سطح خوانند و اگر از یک جهت قسمت پذیر
باشد آن را خط نامند و اگر از هیچ جهت نباشد او را نقطه گویند و هر چهار قسم محال است
اما محالیت قسم اول ظاهر است چه هرگاه منقسم باشد در جمیع جهات در حالتی که مجرد
باشد از صورت جسمی خواهد بود صاحب حجم و هیولی حامل حجم است و اما محالیت قسم یک
سه کانه بدان باشد که این هر سه را وجود بی جسم محال بوده و معلوم است که وجود جسم
بی ماده محال بود پس ماده را احتیاج بماده بود و این دور باشد چه هر چه متصل الذات
باشد و قابل انفصال محتاج باشد بحاملی پس غیر آن حامل باشد و نقطه وجود
ممکن نیست مگر اینکه حال در چیزی باشد و الا جزو لا یتجزی خواهد بود و حامل حال در چیزی
نیست پس حامل نقطه نباشد و اگر اشاره حسی بدان نتوان کرد پس یک چون صورت بدان
متصل شود اشاره حسی بدان توان کرد چه محال بود که جسمی بود که اشاره حسی بدان توان کرد

و چون اشاره حسی بدان توان کرد یا اشاره حسی بدان در همه موضعها توان کرد یا در هیچ موضع نتوان کرد و نفی با متصل است در جمیع احیاز یا متصل نیست در هیچ حیزی و محالیت این دو قسم ظاهر است اما محالیت قسم اول برای آنکه لازم می‌آید که شئ واحد در آنکه متعدد باشد و اما محالیت قسم ثانی برای آنکه لازم می‌آید که جسمی باشد بدون شاغل و این نیز محال باشد یا در بعضی مواضع توان کرد و در بعضی مواضع نتوان کرد و لابد این تخصیص را سببی باید و سبب تخصیص لابد استعدادی بوده استعداد ماده بلا آنکه صورت با او باشد چه باشد و ما او را مجرد فرض کردیم پس این محال باشد و چون این هر دو قسم قبیح بود مجرد بودن هیولا از صورت محال بود دلیل دوم آنست که اگر ما دو جسم را فرض کنیم که هیولای آن دو جسم مجرد بود از صورت هر دو جسم یا همچنان دو جسم باشند یا یکی نتواند بود که دو باشند برای آنکه دو بودن با انضمام امری دیگر است که مابه الامتیاز باشد میان هر دو چه هیولی مابه الاشتراک باشد میان هر دو و چون ما آن هر دو را از صورت مجرد فرض کنیم جز در طبیعت هیولا مشترک نباشند پس دو بودن محال باشد و اگر یکی باشند و دو نتوانند بود بدان بود که آن هر دو با یکدیگر متحد گردد با اتصال و امتزاج یا بدان که یکی نیست گردد و یکی بماند و بطلان قسم اول ظاهر است چه اتصال و امتزاج خاصه جسم بودن و بطلان قسم ثانی بدان بود که هر یک را که فرض کنیم اولی نبود بوجود یا بعدم از آن دیگر و چون باطل کردیم دو بودنش و یکی بودنش لازم آید که باطل باشد بودنش دلیل سوم آنست که اگر هیولا بی صورت فرض کنیم نتوان گفتن که بسیار است برای آنکه بسیاری بی مقدار محال باشد و مفروض تجرد اوست و نتواند بود که واحد باشد برای آنکه چون دو صورت مختلف در دو محل حاصل شود اگر حاصل شدن یکی از آن دو صورت

هم در آن محل بود که حاصل شود صورت دیگر لازم آید که ضدین با یکدیگر جمع شوند و اجتماع ضدین در موضوع واحد محال باشد و اگر هر یکی در محلی حاصل شود که غیر محل دیگری باشد لازم آید که هر یک را از آن دو محل صفتی خاص بود تا بدان دو صفت دو محل باشند و آن دو محل با یکدیگر متصل باشند یا منفصل و معلوم است که اتصال و انفصال جز جسم را نبود و پس بر هر دو تقدیر لازم آید که جسم بود و ما او را هیولی فرض کرده ایم و این محال بود **سؤال** اگر گویند که دلیلهای سه گانه دلالت بر عدم تجرد هیولا مطلقا نمی‌کند بلکه دلیل اول دلالت بر عدم تجرد هیولا که صورت جسمی بدان متصل شده باشد میکند و دلیل دوم و سوم دلالت بر عدم تجرد هیولائی میکند که صورت جسمی از و منفصل شده باشد و ابدا از هر دو تقدیر عدم تجرد هیولی مطلقا لازم نیاید چه فرض هیولایی توان کرد که صورت جسمی از آن منفصل شده باشد و صورت جسمی دیگر بدان متصل نشود و هیچ دلیل بر عدم هیولا که اینجا مذکور نشده **جواب** گوییم که مراد از هیولا جوهری است که از او صلاحیت آن بود که چون صورت جسمی بدان پیوندد جسم حاصل آید و لازم آید که از پیوستن صورت جسمی بدان هیچ محالی لازم نیاید پس از این لازم آید که هیولای مجرد ممکن نبود چه اگر ممکن بود از محالات که گفتیم از فرض پیوستن صورت جسمی بدان لازم آید و ممکن آن بود که از فرض وقوع آن هیچ محالی لازم نیاید پس لازم آید که هیولای مجرد نبود و هم این بود لازم شده که آن باشد دلیل اول اما دلیل بر آنکه صورت از هیولا مجرد نبود و هم زوال پذیر نه که آن بود دلیل اول آنکه چون فرض کنیم که صورت مجرد از هیولی ممکن باشد یا اشاره حسی بدان توان کرد یا از همه جهت اشاره بدان توان کرد یا از بعضی جهت اگر از همه جهت اشاره بدان توان کرد یا عرض بود یا جوهر اگر

اگر جوهر باشد جسم خواهد بود چه مراد از جسم جوهری باشد که از همه جهتی اشاره بدان
توان کرد و چون جسم مرکب بود از ماده و صورت نه صورت تنها بود
و اگر عرض بود جسم تعلیمی باشد که او را احتیاج بهیولا ضروری باشد و اگر از
بعضی جهت اشاره بدان توان کرد یا نقطه یا خط یا سطح باشد چنانکه گفتیم و معلوم شد
که وجود این هر سه بی جسم طبیعی نبود و جسم بی ماده نبود پس صورت بی ماده نبود و ما مجرد
از ماده فرض کرده ایم و این محال بود و اگر اشاره حسی بدان نتوان کرد لازم
آید که نه امتداد بود برای آنکه هر امتداد که بود متناهی بود چنانکه بعد از این بیان
خواهیم کرد و هر چه متناهی باشد لا محاله او را اطراف بود و هر چه او را اطراف
بود اشاره حسی بدان توان کرد نتیجه آن بود که هر امتداد اشاره حسی توان
کرد و بعکس نقیض لازم آید که هر چه اشاره حسی بدان نتوان کرد امتداد نباشد
لکن صورت جسمی امتداد است پس لازم آید که اشاره حسی بدان توان کرد
و ما فرض کرده ایم که اشاره حسی بدو نتوان کرد و این محال باشد دلیل دوم
آنست که اگر صورت بذات مستغنی بود از محل محال بود که حلولش در محل باشد برای
آنکه هر چه در محل حلولش باشد لازم آید که محتاج بدان محل باشد و ما او را مستغنی
از محل فرض کرده ایم و این محال بود لکن صورت در محل است پس معلوم شد که
مستغنی از محل نیست و چون مستغنی از محل نباشد لا محاله محتاج بمحل باشد و چون محتاج
بمحل باشد و چون محتاج بمحل باشد پس محل موجود باشد فثبت المطلوب.
دلیل سوم گوییم که امتداد صورت جسمی یا نا متناهی باشد و این محال بود چنانکه
بعد از این بیان خواهیم کرد یا متناهی باشد و چون متناهی باشد او را شکل
لازم بود و لازم بودن شکل مر او را یا بواسطه هیولا باشد یا بواسطه هیولا نباشد

اگر بتوسط هیولا باشد بسبب آن یا نفس صورت باشند و این محال باشد و اگر لازم
آید که همه اجسام در شکل و مقدار یکسان باشند یا فاعل خارج باشد و این هم محال
باشد برای آنکه لازم آید که امتداد جسمانی را قبول پیوستگی و گسستگی در نفس خود باشد
و چون این هر دو وجه باطل شد لازم آید که بواسطه هیولا باشد پس محالست که صورت
جسمی بی هیولا باشد و مطلوب اینست **فصل هشتم** در بیان کیفیت تعلق هیولی
بصورت چون بیان کردیم که نه هیولا را بی صورت توان یافتن و نه صورت را بی
هیولا و معلوم است که هر دو چیز که یکی بی آن دیگر نتوان یافتن لازم آید که یکی را از
آن دو تأثیر در آن دیگر بود و نشاید که هر یک را تأثیر در آن دیگر بود و اگر
نه دور لازم آید پس باید که صورت را تأثیر در هیولا بود و تأثیر صورت
در هیولا بوده یا چنان بود که صورت سبب تام وجود هیولا بود یا جزو سبب نشاید
که سبب تام وجود هیولا باشد برای آنکه سبب تام باید که با لوجود بر مسبب مقدم باشد
و ما بیان کردیم که صورت با هیولا متوازی بود پس لازم آید که جزو سبب باشد
سؤال اگر گویند که همچنانکه سبب باید که با لوجود بر مسبب مقدم باشد جزو سبب باید نیز
که با لوجود بر مسبب مقدم بود و بیان کرده شد که صورت بی هیولا موجود نبود
پس لازم آید که صورت جزو سبب نیز نبود **جواب** گوییم که چون معلوم شد که
هیولا در وجود محتاج بصورت باشد اما نه بصورت معین چه صورت معین زایل شود
و هیولا همچنان موجود بود بل محتاج باشد بصورتی غیر معین که بالذات بر هیولا
مقدم باشد و تشخص او بهیولا باشد پس شیء واحد که متشخص نباشد سبب تام شیء دیگر
نتواند شد پس می باید که چیزی دیگر که موجود و معین باشد نیز سبب و علت باشد و آن چیز را
حکما عقل خوانند چنانکه بعد از این بیان خواهیم کرد و این هر دو سبب تام وجود هیولا باشند

و تشبیه آن ذات که سبب هیولاست و هیولا را نگاه میدارد بو ساطت صورت تخصیصی کرده اند که سقف را بو ساطت استاین نگاه میدارد

فصل نهم در بیان دیگر

در جسم که آنرا صورت نوعی میخوانند شک نیست که همه اجسام مشترک کنند در جسمیت و مختلفند در قبول کردن شکل و ترک آن بسهولت و غیر سهولت و باید دانست که صورت را دو تشخص میباشد یکی ذاتی و دیگر عرضی اما تشخص ذاتی او جزو علت هیولی است و متقدم بر هیولاست و تشخص عرضی آن متأخر از هیولی است و بسبب هیولاست از برای آنکه تناهی و شکل از لوازم هیولاست و هیولی یک تشخص دارد که معلول تشخص ذاتی صورت است و عدم قبول آنکه بعضی از اجسام چون آب قبول شکل مختلف و ترک آن بسهولت کنند و بعضی چون خاک قبول شکل و ترک آن بغیر سهولت کنند و بعضی چون افلاک که خود قبول شکل مختلف و ترک آن نکنند و این احوال را لابد سببی باید غیر از جسمیت و جزو ها آن چه جسمیت و جزو های امور اجسام بود و آن سبب نتواند بود که مفارقی بود چه نسبت مفارق با همه اجسام یکی بود و نتواند بود که اعراض جسم بود و اگر تحصیل جسم با آن تصور توان کرد و لیکن تحصیل جسم با آن تصور نتوان کرد پس لازم آید که جوهری بود در جسم غیر ماده و صورت جسمی که آنرا صورت نوعی خوانند

باب دوم در بحث حرکت و آن نه فصلاست

فصل اوّل در بیان حقیقت حرکت بدانکه هر آنچیز که بالفعل موجود نباشد و آنرا صلاحیت موجود شدن باشد اگر یکبار بوجود آید آنرا کون خوانند و اگر بتدریج بوجود آید آنرا حرکت خوانند پس حرکت بوجود آمدن چیز بود بتدریج و چون حرکت جسم را ممکن است حاصل شدن آن مر جسم را کمال بود بل حاصل شدن هر ممکن مر چیز را کمال بود مر آنچیز را و تمیز آن از دیگر کمالات بر آنست که این کمال غیر ثابت بخلاف دیگر کمالها و آنرا دو خاصیت بود یکی آنکه از بهر مطلوب بود که آن

مطلوب ممکن بود و تمام موجود نباشد چه توجهی بعد از حصول مطلوب نمیباشد دیگر آنکه اطلاق میکنند بر دو معنی اول آنکه صفتی است که بسبب آن جسم دائما مابین مبدء و منتهی باشد و در آن در حیزی نباشد بلکه هر آنا در حیز خاصی باشد و این را حرکت بمعنی توسط میگویند و حرکت باین معنی امریست موجود در خارج چه ما بثبوت حس میبابیم که از برای متحرک حالت مخصوصه غیر ثابته است که نه در مبدء است و نه در منتهی بلکه ما بین مبدء و منتهی است و استمراری دارد و از اول مسافه تا آخر مسافه لیکن مختلف میشود نسبت متحرک بحدود مسافه پس باعتبار ذاتش مستمر است و باعتبار نسبتش بحدود مسافه سیال و بواسطه استمرار و سیلان که دارد در خیال حاصل میشود امر ممتد غیر قاری و این را حرکت بمعنی قطع میگویند و حرکت بمعنی قطع حاصل میشود از حرکت بمعنی توسط پس هر گاه مرتسم شود در خیال نسبت متحرک بحیز ثانی قبل از زوال نسبت او بحیز اوّل امری ممتد در خیال حاصل میشود که منطبق است در مسافه ما بین مبدء و منتهی هم چنین که حاصل میشود از قطره نازله و شعله جواله امر ممتدی در حس مشترک که قطره خط و شعله دایره دیده میشود و حرکت باین معنی موجود نیست مگر در وهم و محالست وجود او در خارج از برای آنکه متحرک مادام که نرسیده است بمنتهی حرکه بتمامها یافت نشده و مادام که بمنتهی رسید حرکه منقطعست میگوییم ما که حرکت یافت میشود در زمانی که با آن زمان محیطاست و آن آن حصول متحرک در مبدء و آن وصول این بمنتهی پس اگر بگویی تو که حرکه موصوف بوجود نمیشود قبل از وصول بمنتهی و نه حال وصول بمنتهی چنانکه قبل از این مذکور شده و نه بعد از وصول و این ظاهرست پس متصف بوجود نخواهد شد اصلا جواب میگوییم ما که اگر مراد تو از قبل از آن وصول بمنتهی آنا قبل از آن وصول بمنتهی باشد تردد حاصل

نخواهد بود چه ممکن است که موجود باشد در زمانی قبل از آن حصول و اگر مراد بود عم
از آن و زمان باشد میگوییم ما که موصوف نیست بوجود در زمانی قبل از آن
وصول بمنتهی و اگر بگویند که حرکت موجوده عبارت از توسط مطلق نخواهد بود
چه توسط مطلق کلی است و کلیات در خارج موجود نیستند پس حرکت موجود
عبارتست از حصول در حد معینی و این حصول امری است آنی غیر منقسم و امتداد
مسافه پس این حصول اگر متعدد نمیشود حرکت یافت نمیشود از برای آنکه متحرک
در این اگر از برای او از مبدء مسافه تا منتهای مسافت این واحد است
پس از برای او حرکت در این نسبت بلکه ساکن است مستمر و مستقر برانی واحد
و اگر متعدد است پس این حصولات متعدده اگر متصل است بعضی ببعضی بحیثیتی
که در میانه حصولات فرجه و فاصله نیست لازم می آید تتالی آنات و ترکب
مسافه از حدود غیر منقسم که مستلزم جزء لایتجزی است و بطلان جزء قبل از این
بچندین دلیل مذکور شد و اگر متصل نیست حصولات بعضی ببعضی باید که سکونی
باشد مابین حصولات پس جسم در هر وقت متحرک نخواهد بود و متوسط نخواهد
بود بلکه واصل خواهد بود بمنتهی و این هم باطل است قطعا جواب میگوییم ما
که تشخص حرکت باعتبار تشخص موضوع است و زمان و ما فیه الحرکه پس اتحاد
این امور موجب تشخص حرکه است پس حرکت واحد بالتشخص عبارتست از توسطی که
حاصل است از برای موضوع واحد بالتشخص در زمان واحد در مقوله واحد
همچنین که در وحدت تشخصی حرکت مذکور خواهد شد پس لازم می آید از اینکه حرکت
باید مابین مبدء و منتهای معینی باشد و اختلاف نسبت این توسط
بتشخص بحدود مسافه بحیثیتی باشد که متحرک در هر آنی در حدی دیگر باشد موجب

تعدد

تعدد در ذات این متشخص نمیشود بلکه تعدد در عوارض و احوال بهم میرسد پس
اگر بگویی تو نیز که این نسب مختلفه از برای متحرک بحدود مسافه اگر متعاقب
و متصل است لازم می آید تتالی آنات و اگر متصل نیست سکون متحرک جواب
میگوییم ما که این منتهای مفروضه از برای حرکه در آنات بحدود مفروضه
در مسافه امری است اعتباری و امور اعتباریه منقطع میشوند بانقطاع
اعتبار پس عدم اعتبار قدحی در وجود حرکت نمیکند برای آنکه ما بیان کردیم
که از برای متحرک از ابتدای مسافت تا انتهای مسافت این واحد است
که عبارتست از بودن متحرک متوسط مابین مبدء و منتهی لیکن غیر
مستقر است که مختلف میشود بسبب عدم استقرار او نسبت متحرک بحدود مسافه
و متعدد میشود مسافه بحسب تعدد او و همچنین که حدود مسافه بحسب فرضست
تعدد او نیز بحسب فرض است و همچنین که ممکن نیست که فرض کرده شود در مسافه
دو حد که مابین ایشان مسافتی نباشد هم چنین ممکن نیست که فرض کرده شود
در این متمم دو آن متصل که مابین ایشان آنی غیر متناهیه نباشد همچنین که
ممکن نیست که در خطی دو نقطه فرض کنی که مابین ایشان نقاط غیر متناهیه نباشد
پس نه لازم آید تتالی آنات و نه انقطاع حرکه و نه بودن متحرک ساکن و هم چنین
حرکه در کیف کیفیت واحده غیر قارست که در هر آنی کیفیتی است غیر آن کیفیتی
که در آن اول بود و مابین هر دو حرکت کیفیت کیفیات غیر متناهیه موجود
است اما متشخص و معین نیستند و تشخص و تعین او و کیفیات مستلزم
جزء لایتجزی است نه مطلق وجودشان پس مسافه مرکبست از او و
کیفیات غیر متناهیه که هیچکدام فی نفسه معین و متشخص نباشند و متحرک

در هر آنی از آنات آن کیفیتی است که قبل از آن آن و بعد آن نبود و وجود این
کیفیات غیر متناهیه در مسافه از قبیل جو و قطره است در بحر که از
این حیثیت که آب است و بحر مرکب از وست موجود است در خارج و بالفعل
و از این حیثیت که قطره است متحقق موجود نیست مگر در وهم و بالقوه و هم
چنین که در بحث زمان تحقیق این مطلب بعد از این ان شاء الله تعالی مبسوطاً
خواهد آمد و اگر کسی باز تشکیک کند و گوید حرکت موجود نیست در خارج برای
آنکه اگر موجود باشد در خارج یا منقسم باشد یا غیر منقسم و نشاید که منقسم باشد
برای آنکه اگر منقسم باشد بعضی از اجزاء آن سابق بود بر بعضی پس حرکه
منقسم نباشد و هم چنین نشاید که غیر منقسم باشد و اگر نه آن قدر از مسافت
که این حرکت در آن واقع شده است هم غیر منقسم باشد و از این جزء لا یتجزی
لازم آید جواب گوییم که اگر مراد از قسمت قسمت بالفعل بود لازم نیست که اگر
منقسم نباشد بقسمت بالفعل جزء لا یتجزی لازم آید چه شاید که منقسم باشد بالقوه
و جزء لا یتجزی آن است که بهیچ وجه من الوجوه قابل قسمت نباشد و اگر مراد از قسمت
بالفعل نبود بل قسمت وهمی باشد لازم نیست که چون منقسم شود بقسمت وهمی بعضی
از اجزاء او سابق بود بر بعضی **فصل دوم** در بیان حرکه سریع و بطی بدانکه عارض
میشود حرکه را کیفیتی که عارض حرکت شد شدتی و ضعفی بجهت آنکه حرکه باید که
در زمانی واقع شود و در مقوله از مقولات و بر و مختلف میشود بسبب شدت و ضعف
هویت حرکه و تعبیر کرده اند از سرعت بانکه کیفیتی است که قطع میشود بآن مسافه
متساوی در زمان کمتر یا مسافت اطول در زمان مساوی یا از زمانی کمتر و بطو
کیفیتی است که قطع میشود بسبب آن مسافه متساوی در زمان اطول یا مسافه کمتر در زمان

مساوی یا زمان اطول و مختلف میشود بسبب شدت و ضعف ماهیت حرکت از
برای آنکه سرعت و بطو قابل شدت و ضعف اند و شدت و ضعف در ذاتیات
نمیباشد پس یا هر کدام از سرعت و بطو منتهی میشوند بحدی که اسرع از آن یا
ابطأ از آن ممکن نباشد از برای آنکه حرکه را لا بد است از زمانی و مسافتی
و هر کدام منقسم میشوند بانقسامات غیر متناهیه پس هر حرکتی اگر فرض کنی
در مسافتی معین در زمانی معین قطع آن مسافه اگر در نصف آن زمان واقع
شود اسرع خواهد بود و اگر در ضعف زمان واقع شود ابطأ خواهد بود
و دلیل متکلمین بر اینکه منتهی بحدی میشود حرکه در سرعت و بطو است که زمان
و مسافه منتهی بحدی میشوند که ممکن نیست حرکه در کمتر از آن اگر چه قابل
قسمت است بجهت فرض پس حرکه در زمان که آیا در نهایت سرعت در مسافه
که آیا در غایت بطوست و دلیل ایشان باطل است بجهت آنکه اگر در این زمان
ضعف این مسافه طی شود سریع خواهد بود و اگر این مسافه در ضعف این زمان قطع
شود بطی خواهد بود و سبب بطو در حرکه ممانعه خارجیه یا داخلیه است و تخلل سکنات
و متکلمین سبب بطو را تخلل سکنات میدانند که در میان اجزاء حرکه واقع شود
و این باطل است از برای آنکه اگر بطو در حرکات بسبب تخلل سکنات بودی لازم آمدی که
حرکات اسب محسوس نشدی چه نسبت سکنات متخلله در میان حرکات اسبی که حرکه کند از
اول روز تا وقت زوال فرضاً پنجاه فرسخ بحرکات اسب مثل نسبت فضل حرکه فلک اعظم است
بحرکات اسب و حرکه فلک اعظم در این وقت ربع مدارش خواهد بود و فضلش بر حرکه اسب چندین برابر
تر سه خواهد بود پس واجب است که اجزای که چندین هزار مرتبه زیاده تر باشد محسوس شود
چه حرکات اسب بنسبتی که دارد با سکنی که مفروض باشد در میان سکنات که چندین هزار مرتبه زیاده تر بود

وازند و حال آنکه حال برعکس است چه حرکت محسوس است و سکون محسوس نیست پس بسبب بطول تخلل
سکنات نخواهد بود **فصل سوم** در بیان آنکه حرکت کننده را حرکت دهنده بود که غیر آن جسم
حرکت کننده بود برای آنکه اگر حرکت دهنده جسم بود لازم آید که هیچ جسم ساکن نبود و معلوم است که
طبیعت جسم بسکون نزدیکتر است برای آنکه جسم را سه بعد بود طول و عرض و عمق و جنبش
او بسوی یک بعد سزاوارتر نیست از جنبش او بسوی بعد دیگر پس او موجب حرکت نبود
دلیل دوم آنکه طبیعت امری ثابت باشد و حرکت غیر ثابت و محال باشد که
اثر ثابت سبب امر غیر ثابت بود بل لابد بود از امری دیگر غیر طبیعت که با طبیعت جسم
فراهم آید تا حرکت از و پدید شود و در این امر حالی بود که او را موافق بود یا حالی که او را
غیر موافق بود و نشاید که حاله موافق باشد برای آنکه با حال موافق حرکت محال بود
و اگر نه لازم آید که آنچه بالطبع طالب آن بود از آن بالطبع گریزد پس لازم
آید که آن حال غیر موافق بود و آن حال غیر موافق طبیعت را چون حاصل آید واجب
بود حرکت تا بجایی که او را موافق باشد برسد و هم چنین در حرکت که بارادت
بود نفس کافی نبود هم از آن جهت که نفس امری بود ثابت و امر ثابت سبب
امر غیر ثابت نبود بل لابد بود از امری دیگر که او را حاصل شود و آن امر اراداتی بود
که او را حاصل آید و آن اراده کلی نتواند بود که کلی بود چه حرکت جزوی محال بود که
از اراده کلی تنها حاصل شود بل لازم آید که او را دیگر جزوی بود که آن اراده سبب حرکت
جزوی بود و هم از اینکه یاد کردیم معلوم شود که در حرکت قسری وجود قاسر کافی نبود
فصل چهارم در بیان آنچه حرکت در آن بود و آن چهار چیز باشد اول کم که آن را چندی
خوانند دوم کیف که او را چگونگی خوانند سوم این که آن را مکان خوانند
چهارم وضع که آن هیئتی باشد که شی را بسبب نسبت اجزای او با یکدیگر و نسبت با غیر او

حاصل شود

16

حاصل شود و حرکت در مقوله جواهر و سایر مقولات اعراض که مضاف و متی و جده
و فعل و انفعال باشد واقع نمیشود اما حرکت در مقوله جواهر نیست از برای آنکه
جواهر یا بسیطند یا مرکب و بسایط جواهر کائن و فاسد نمیشوند مگر دفعةً نه تدریجا
و بیان این معنی آنکه مراد از حرکت شی در مقوله این است که شی بعینه منتقل شود از نوعی
از آن مقوله بنوعی دیگر یا از صنفی بصنفی یا از فردی بفردی پس جواهر اگر
حال باشند در جوهری دیگر متصور نیست وقوع حرکت در آنها بمعنی مذکور و اگر
حال نه در جوهری دیگر پس جواهری اینچنان جواهری که منتقل میشود در آن متحرک از
نوعی بنوعی یا از صنفی بصنفی یا از فردی بفردی آن جواهر متحرک یا زمانی الوجود
یا آنی الوجود و نمیتواند بود که زمانی الوجود باشند و الا حرکت نخواهد بود چه استقرار
در زمان منافی حرکت است پس باید که آنی الوجود باشند و انتقال در آن باشد
و هرگاه انتقال آنی باشد پس خالی نیست که مابین جوهرین متعاقبین که هر یک
آنی الوجودند زمانی هست که هیچکدام موجود در آن زمان نیستند یا زمانی نیست
اما که زمانی در میان نیست مستلزم تتالی آنات است و تتالی آنات مستلزم جزء لایتجزی
و جزء لایتجزی وجودش محال و اول که زمانی فرجه و فاصله باشد مابین جوهرین
متعاقبین مستلزم این است که ذات متحرک در حالت حرکت موجود نباشد و این هم
محالست بالضروره و اما بیان ملازمه آنکه متحرک یا جسم است یا ماده آن و هیچ
کدام وجودی ندارند بی او بی وجود آن صورت جوهریه پس اگر بگوییا تو که این
دلیل بعینه منقوض است بحرکت در کیف و غیره از مقولات اربع جواب میگوییم ما
که وجود موضوع بدون کیفیات و سایر اعراض جایز است بخلاف هیولی یا جسم که
ممکن نیست خلو ایشان از صور نوعیه پس لازم نمی آید از خلو موضوع از کیفیات

متعاقبه انتفاء متحرک در حالتی که متحرکست همچنین که لازم می آید از خلو متحرک
از طواهر متعاقبه انتفاء متحرک و اعتراضی برین دلیل کرده اند بر وجهی دیگر تقریرش
اینکه اگر چه لازم نمی آید این محال اما محال دیگر لازم می آید و آن محال اینست که هر گاه
موضوع خالی باشد در زمانی از کیفیات مثل در آن زمان نیز حرکتی نخواهد بود
چه هم چنین که حرکت منتفی میشود بانتفاء متحرک منتفی میشود نیز بانتفاء ما فیه
الحرکه از کیفیات و غیره بلکه لازم می آید که نباشد در آنوقت مگر کیفیات چند که
موجودات آنیه باشند و هیچکدام موجود نباشند در ازمنه که واقع است میان
این آنات پس اگر تو نام میگذاری مثل این موجودات متعاقبه را حرکت پس میتوان
نام گذاشت مثل زمین آب شدن و آب هوا شدن و هوا آتش شدن دفعةً حرکت
و ایضا حرکت منطبق بر زمان و منقسم بانقسام مسافت نخواهد بود و تصریح کرده اند
حکما باینکه حرکت و زمان و مسافت منطبق اند بحیثیتی که منقسم میشوند هر کدام
بانقسام دیگری و چنان باشد قطعه از هر کدام بازاء قطعه دیگر پس مثل این حرکت
نخواهد بود برای آنکه منتفی است لازم حرکت از وی پس مفری و مخلصی از این
اعتراض نیست مگر اینکه گفته شود که همچنانکه از برای متحرک آینی در مابین مبدء
و منتهای آنی است واحد مستمر غیر مستقر که ممکن است که فرض کرده شود از برای
جسم بسبب استمرار و عدم استقرارش آنات غیر متناهیه که هر کدام در آنی باشند
و هم چنین از برای متحرک کیفی در مابین مبدء و منتها کیفیت واحدی است
سیال که ممکن است فرض کیفیات غیر متناهیه در آن که هر کدام از آن کیفیات
موجودات آنیه باشند و همچنین در حرکت وضعی و کمی پس نبود افراد این
کیفیات و اوضاع و کمیات در حرکت نیست مگر بالقوه همچون نقاط که

فرض

فرض میتوان کرد در خط واحد متناهی و هر گاه فرض کنی دو نقطه واجبست که مابین نقطتین
خطی باشد که ممکن باشد در آن خط فرض نقاط غیر متناهیه همچنین هر گاه فرض کنی در حرکت
دو آن یا دو کیف واجبست که مابین ایشان یا کیفان آنی و کیفیات غیر متناهیه
باشند پس بدیهی است که مثل این حال جایی که تبدیل میشود افراد او بر نحو بقای او
بشخصه عرض باشد نه جوهر از برای آنکه محل متقوم است بدون او و تصور کرده نمیشود
حرکت در جوهر و بعضی اعتراض برین دلیل کرده اند و گفته اند که ماده شخصیه عنصریه احتیاج
دارد بمطلق صورة نه بر صورت شخصیه پس جایز است که تبدیل شود بر صورة حالّه در او
مثل تبدل کیفیات با باقی باشد بشخصها پس حرکت کند در جوهر همچنین که حرکت می کند در
کیف و فرقی میان جوهر و کیف اینکه موضوع کیف جایز است که خالی باشد از جمیع
کیفیات و موضوع جوهر جایز نیست خالی بودنش از جمیع صور چه ماده بدون صورة
در خارج موجود نمیتواند بود و این قدر کافیست در بودن این که صور جواهر مقوم
محل خود باشند پس لازم نمی آید از تبدل احوال بر وجه مذکور اینکه محل متقوم باشد
بدون صورة در خارج موجود نمیتواند بود و انقدر کافیست در بودن این که
لازم آید که عرض باشد و جواب گفته شده است که هیولا متحصل نمیشود بالفعل مگر بصورة معینه
و چیزی نا متحصل بالفعل نشود و تصور حرکت کردن او نمیتوان کرد پس هر گاه حرکت کند هیولا
لابد است که در حال حرکت متحصل بالفعل باشد یعنی متصور باشد بصورت معین از ابتدا
حرکت تا انتها حرکت پس ممتنعست که ما دام که متصور بصورت معین باشد حرکت
در صورت کند و کسی گوید که ما مسلم میداریم وجوب تحصل او بالفعل در حالت حرکت لیکن چرا
جایز نباشد که تحصلش بصور متعاقبه باشد نه بصورة واحده پس ممتنع نخواهد بود حرکت
بر وی که جواب از این گفته اند که با هر یک از صور ذاتیست متحصل و با صورة دیگر ذات

متصله دیگر و از برای هیچکدام از این ذوات متصله حرکت و انتقال نخواهد بود چه حرکت
منتفی است با نتفاء متحرک و بنا بر این جواب بر اینست که هیولا در واقع چیزی باشد که تواند
محضه و متصل نشود مگر بصور معینه و در وحدت و تعدد و اتصال و انفصال تابع صوره
باشد چه اگر نه نفسه متصل یا منفصل باشد هر آینه چنین نخواهد بود و مع هذا دلیل تمام نیست
مگر در عدم حرکت هیولا در صور جسمیه اما عدم حرکت هیولا و حرکت جسم در صور نوعیه
و شخصیه تمام نیست والله اعلم بحقیقة الامور و موقوفست حرکت بر شش امر اول
ما منه که مبدء باشد دوم ما الیه که منتهی باشد سوم متحرک که موضوع باشد
چهارم محرک که فاعل باشد پنجم ما فیه که منسوب الیه باشد ششم مقدار که زمان باشد و مراد
از آنکه حرکت موقوفست بر این شش امر نیست که ناچار است در تحقق حرکت از این شش امر
هم چنین که حکما تصریح بآن کرده اند و اگر نه زمان هرگاه مقدار حرکه باشد بنا بر زعم
بعضی موقوف خواهد بود بر وجود حرکه پس چگونه حرکه موقوف بر او خواهد بود و هم
چنین ما الیه که عبارتست از منتهی است متاخر خواهد بود از حرکه در وجود پس چگونه حرکه
موقوف بر او خواهد بود پس آنکه وجود حرکه موقوفست بر این شش امر نیست که حرکه
از این حیثیت که حرکت است ناچار است مر او را از موضوعی که علت قابلی باشد و از این
حیثیت که ممکن است ناچار است مر او را از علت فاعلی و از این حیثیت که امریست ممتد غیر قار
لازم دارد زمان و مسافت را یا آنچه جاری مجری مسافت باشد و اما لازم داشتن مبدء و منتهی
از برای حرکه حادثه منقطعه است اما حرکات مستدیره افلاک اگرچه باعتقاد حکما مبدء و منتهی
ندارد و اما کمترین نهایت مستقلا اثبات تناهی آن از جانب ازل بعد از این خواهد کرد و
اینست که از این حیثیت که امریست ممتد حرکه بمعنی قطع باشد و از این حیثیت که امریست
غیر قار حرکت بمعنی توسط باشد و حرکت بمعنی قطع حاصل میشود از حرکه بمعنی توسط

۱۰۱۰ کر

هو المستعان

حاصل شود و اما حرکت در کم بر دو وجه بود یکی را تخلخل و تکاثف خوانند که عبارت از آنکه
و سطبر باشد و دیگری را نمو و ذبول خوانند که بالیدن و پژمردن بود اما تخلخل آن بود که
مقدار جسم بی آنکه چیزی از بیرون در او آید زیاده شود و تکاثف عکس این بود چون
آب بسته که بگداز و آب گداخته که بسته گردد و چون قاروره که از آتش گرم کنند و
روی آتش نگونسار نهند آب در روی رود و چه اگر بآن هوا که در روی بود بگیرد آن
مقدار آتش زیاده نشده بودی و در وقت آنکه بر روی آتش نگونسار نهند زیادتی
بسبب برودت آن مقدار کم نشدی آب چگونه بخلاف طبع حرکت سوی علو کردی
و اما نمو آن بود که مقدار جسم زیاده شود برای آنکه جسمی دیگر بدو پیوندد و پیوستن
در همه اجزاء جسم بر نسبتی طبیعی چنانکه آدمی را در سن جوانی و ذبول عکس این بود
چنانکه مشایخ را در حین شیخوخیت و اما حرکت در کیف چون نقل کردن آب بود
از سردی بگرمی بتدریج و بر عکس آن و چون نقل کردن جسم بود از سپیدی بسیاهی
و عکس آن و اما حرکت در این چون نقل کردن بود از مکانی بمکانی و اما حرکت در وضع
چون حرکت فلک بود در مکان خود چه چون آن حرکت دوری کند نسبت اجزای آن
با چیزهای خارج از آن بگردد **فصل پنجم** در بیان کیفیت مبدء و منتهای حرکت
بدانکه میان مبدء و منتهای حرکت ضدیت باشد و آن ضدیت تواند بود که ذاتی
بود و تواند که عرضی باشد اما ضدیت ذاتی همچنانکه حرکت از سپیدی بسیاهی و
حرکت از بالیدن به پژمردن و اما ضدیت عرضی هم چنانکه حرکت از مرکز بمحیط
چه ضدیت میان مرکز و محیط بالذات نیست برای آنکه هر دو نقطه اند بل بالعرض است
و آن چنان است که یکی در غایت بعد از فلک افتاده است و یکی در غایت قرب
همچنانکه حرکت مستدیره هر نقطه که فرض کنی در و باعتبار آنکه از او حرکت کند مبدء بود

باعتبار انکه بسوی او حرکت کنند منتها بود پس ضدیت مبدا و منتهای عرضی بود
چه محال بود که یک نقطه ضد نفس خود باشد **فصل ششم** در بیان حرکت واحد
بدانکه حرکت واحد یا بحسب نوع بود و یا بحسب جنس اما حرکت واحد بحسب تشخص حاصل
نشود الا بوحدت متحرک و وحدت زمان و وحدت انچه در ان بود اما وحدت
متحرک برای انکه محال بود که یک عرض حال باشد در دو محل و اما وحدت زمان
برای انکه اگر متحرک حرکت کند از مبدا مسافتی بمنتهای آن مسافت در زمانی
و بعد از ان حرکت کند از ان منتها بان مبدا اگر آن حرکت که کرده بود
در زمانی دیگر باشد لازم آید که حرکت دوم غیر حرکت اول باشد و اگر در زمانی
دیگر نبود لازم آید که در زمان اول باشد و آن معدوم بود و اعادهٔ معدوم
محال باشد اما وحدت انچه حرکت در ان باشد برای انکه ممکن بود که متحرک مسافتی را
قطع کند و هم در ان وقت که آن مسافت قطع کند حرکتی دیگر در کیف یا در کم
کند بر وجهی که ابتدا و انتهای هر دو حرکت یکی بود اما وحدت حرکت دهنده
واجب نبود برای انکه اگر ما فرض کنیم حرکت دهنده جسمی را حرکت دهد
و پیش از انکه آن حرکت منقطع شود آن حرکت دهنده را قوت حرکت دادن
نماند و حرکت دهنده دیگر حرکت دهد همان جسم را تا حرکت تمام شود
حرکت واحد بود اما در حرکت واحد بالشخص وحدت مبدا و منتهی کافی نیست برای انکه
تواند بود که دو جسم حرکت کنند از سفیدی یکی بسبزی و یکی بسیاهی و هم چنین وحدت
منتهی کافی نیست برای انکه انتقال آن باید که بتوسط باشد چون انتقال جسم
از سفیدی بسرخی و از سرخی ببنفشی و از بنفشی بسیاهی و هم چنین وحدت مبدا
و منتها هم کافی نبود از بهر انکه انتقال از مبدا واحد بمنتهای واحد تواند بود

کربطرق

کربطرقی مختلف باشد مثلا انتقال از سیاهی بسفیدی تواند بود که بدان بود که اولا
سیاهی انتقال کند بنیلی و از نیلی بسرخی و از سرخی بسفیدی و تواند بود که از سیاهی بسبزی
انتقال کند و از سبزی بزردی و از زردی بسفیدی پس لابد است بر وحدت حرکت
تشخصی وحدت موضوع و مقدار و ما فیه و ما منه و ما الیه سوای محرک که از امور است که
متعلق بحرکت و وحدت تشخصی ما فیه مستلزم وحدت تشخصی ما منه و ما الیه است بخلاف عکسش
که وحدت تشخصی ما منه و ما الیه مستلزم وحدت تشخصی ما فیه نیست و کسی نگوید که در وحدت
تشخصی حرکت کافیست وحدت موضوع و زمان چه وحدت این دو مستلزم وحدت مسافت
که ما فیه باشد و وحدت ما فیه مستلزم وحدت ما منه و ما الیه است از برای انکه وحدت
ما فیه وقتی مستلزم وحدت ما منه و ما الیه است که حرکت واحد بالجنس باشد و اما
که واحد بالجنس نباشد جایز است که متحرک منتقل شود در زمان معین از اینی باینی
و از وضعی بوضعی و از مقداری بمقداری و از کیفی بکیفی پس اتحاد موضوع و زمان مستلزم
اتحاد ما فیه نخواهد بود و با وجود اتحاد جنس حرکت نیز صحیح نیست علی الاطلاق که اتحاد موضوع
و زمان مستلزم اتحاد ما فیه باشد چه جایز است که متحرک در زمان واحد هم نمو کند و هم تخلخل
و هم تسخن و هم متسود شود و اما حرکت واحد بحسب نوع حصول آن بوحدت نوعی انچه حرکت
در ان بود و بوحدت نوعی مبدا و منتها باشد چه هرگاه مختلف شود مبدا و منتها بحسب نوع
مختلف میشود حرکت بحسب نوع هر چند ما فیه واحد بالنوع بل واحد بالشخص باشد اما در این مثل
حرکت صعود و یا حرکت هبوط و اما در کیف مثل حرکت از بیاض بسواد بطریق تصفر و بعد
از ان تحمر و بعد از ان تسود و یا حرکت از سواد به بیاض بطریق تحمر و بعد از آن تصفر
و بعد از ان تبیض و هم چنین هرگاه مختلف شود ما فیه بحسب نوع مختلف میشود حرکت
بالنوع هر چند مبدا و منتها واحد بالنوع بل واحد بالشخص باشد مثل حرکت از نقطه

نقطه بر سبیل استقامت یا حرکت بر سبیل انحنا و همچنین حرکت از سپیدی بسواد بدو طریق
مختلف **فصل هفتم** در بیان آنکه میل مستدیر و میل مستقیم با یکدیگر در موضوع واحد
جمع نشود بدانکه اگر میل مستقیم و میل مستدیر در جسمی واحد جمع شوند لازم آید که حرکه مستدیره
و حرکه مستقیمه در یک جسم جمع شود و اجتماع این دو حرکه در جسم واحد محال باشد برای آنکه حرکه مستقیمه اقتضاء
توجه بنحو مطلوب میکند و حرکه مستدیره اقتضاء توجه از و و جمع شدن توجه بسوی مطلوب و توجه
از و بسوی غیر محال باشد **سؤال** اگر کسی گوید که چرا نشاید که جسم اقتضاء حرکه مستقیمه کند وقتی
که نه در مکان طبیعی بود و چون در مکان طبیعی بود حرکه مستدیره کند همچون طبیعت جسم که
وقتی که نه در مکان طبیعی است اقتضاء حرکه بمکان طبیعی کند و در وقتی که در مکان طبیعی است
اقتضاء سکون کند **جواب** گوییم که جسم در وقت حرکت و سکون اقتضاء یک چیز میکند
و بس و آن طلب مکان طبیعی است اگر آن مطلوب حاصل نیست لابد حرکه کند بسوی آن اگر
مانعی و قاسری نداشته باشد و اگر حاصل باشد ساکن گردد اما اقتضاء حرکت مستدیره
غیر اقتضاء حرکت مستقیم باشد برای آنکه حرکت مستدیره چنانکه در افلاک بود بی حرکت
مستقیم توان یافت و همچنین حرکت مستقیم چنانکه سنگ از بالا بشیب آید بی حرکت مستدیره
توان یافتن و بباید دانست که حرکت مستدیره بر همه حرکتها مقدم باشد برای آنکه
اگر حرکات در کم بود ذبول یا نمو جز در مکان نبود و اگر تخلخل و تکاثف باشد
از حرکت در کیف خالی نبود و حرکه در کیف هم جز در مکان نبود و حرکه در مکان حاصل نشود
الا بعد از تحدد جهات که واجب است که متحرک بود بحرکت مستدیره
فصل هشتم در بیان آنکه میان دو حرکت مختلف در جهت زمان سکون واجب بود برای آنکه
چون جسم مثلا حرکت بسوی بالا کند و بعد از آن حرکت باز بسوی شیب کند
لازم آید که میان آن دو حرکت زمانی بود که جسم در آن زمان ساکن باشد

[illegible]

برای آنکه

برای آنکه در حالت رسیدن جسم بمنتها حرکت در آن باشد چه اگر در زمان باشد باید
که منقسم شود و اگر منقسم شود در وقت رسیدن جسم بجزو اول هنوز رسیده باشد
و مفروض نیست که رسیده است و همچنین ابتداء بازگشتن نیز آنی باشد بهمان
دلیل که مذکور شد پس لازم آید که میان این دو آن زمانی باشد و اگر نه
پیوستن آنات و وجود جزو لایتجزی لازم آید و این محال باشد پس لازم آید
که میان رسیدن بمنتها و ابتداء بازگردیدن زمانی باشد که جسم در آن
زمان ساکن بود برای آنکه اگر متحرک بود حرکت یا بدان منتها بود یا از آن
منتها و این هر دو خلاف مفروض است و مطلوب این است اگر قایلی گوید که از فرض
زمان سکون میان دو حرکت مختلف لازم آید وقتی که سنگی عظیم از بالا بزیر
آید خردله بالا آید و بدو برسد آن سنگ را باز دارد و این محال باشد
جواب گوییم که از وقتی لازم آید که خردله بدان سنگ رسیدی و معلوم است که خردله
پیش از آن که بسنگ رسد از صدمت هوا که بحرکت سنگ متحرک بود باز گردد **فصل
نهم** در بیان حرکت بالذات و حرکت بالعرض بدانکه حرکت بالذات آن بود
که جسم را حاصل آید بی واسطه حرکت در غیر آن جسم همچون سنگ که از بالا بزیر آید یا از زیر
ببالا اندازند و حرکت بالعرض آن بود که جسم را حاصل آید بواسطه حرکت در غیر
آن جسم همچون حرکت جالس سفینه بحرکت سفینه و حرکت بالذات اگر از جهت قوتی
که در جسم دیگر غیر آن جسم بود آن را حرکت قسری خوانند همچون حرکت سنگ که ببالا
اندازند و اگر نه از جهت قوتی چنین باشد اگر حرکت دهنده را دریافتی بود
آن را حرکت ارادی خوانند و اگر حرکت دهنده را دریافتی نبود آن را حرکت طبیعی
خوانند و بلاشک حرکت نبات داخل قسم سوم بود و بباید دانست که سکون عبارت

باشد از عدم حرکت در انچه حرکت در ان ممکن باشد باب سوم در بحث مکان
و آن چهار فصل باشد فصل اول در تنبیه بر وجود مکان یعنی انچه جسم در ان
متمکن بود و از ان نقل تواند کرد وجود مکان در غایت ظهور و از اجلای بدیهیات
و از این جهت است که بیشتر مردم هرچه او را امکان نیست وجودش باثبات نمی‌رسانند
و خود چگونه شک در وجودش توان کرد چه در قبول کردن اشاره حسی بمتمکن
یافتن جسم در وی هیچ شکی نیست و معلوم است که هرچه چنین بود موجود باشد بلا شک
اما شکی چند در وجودش بعضی کرده اند اول آنکه گویند اگر مکان موجود باشد
یا جوهر باشد یا عرض اگر جوهر بود یا او را طول و عرض و عمق بود و یا نبود
اگر او را طول و عرض و عمق بود چون متمکن در وی حاصل شود و بلا شک متمکن را
نیز طول و عرض و عمق بود تداخل ابعاد لازم آید و دیگر لازم آید که مکان را مکانی
دیگر بود و این هر دو محال بود و اگر او را طول و عرض و عمق نبود یعنی امری بود
مفارق محال بود که مقارن چیزی شود که آنرا طول و عرض و عمق بود و دیگر
محال بود که بمکان اشاره حسی بدان توان کرد و مفارق بود و اگر عرض بود
یا قایم بمتمکن بود یا بغیر متمکن اگر قایم بمتمکن باشد لازم آید که چون متمکن نقل کند
مکان نیز نقل کند و مکان آنست که از ان متمکن نقل کند بمکانی دیگر نه آنست
که او خود نقل کند و اگر قایم بغیر بود اگر ان غیر را طول و عرض و عمق بود لازم آید
که مکان محتاج بود بمکانی دیگر نه آنست که او خود نقل کند و اگر قایم بغیر بود اگر
آن غیر را طول و عرض و عمق نبود اشاره حسی بدان نتوان کردن و مکان آنست
که اشاره حسی بدان توان کردن و چون این هر دو قسم دیگر محال بود لازم
آید که مکان نبود شک دوم آنکه گوییم اگر از نقل کردن نقل کننده مکان لازم آید

واجب

واجب آید که سطح و خط و نقطه را مکان بود چه همه را نقل بوده است و لا شک مکان
سطح مساوی سطح بود پس جز سطح نبود و همچنین مکان خط جز خط نبود و مکان
نقطه جز نقطه نبود شک سوم گوییم که اگر مکان را وجودی بودی لازم آمدی که جسم نامی
را نیز مکانی بود و اگر او را مکانی بود لازم آید که چون جسم نامی حرکت کند مکان
او نیز حرکت کند لازم آید که مکان را مکانی دیگر بود و همچنین متسلسل شود و این محال باشد
پس وجود مکان محال بود جواب از شک اول گوییم که مکان سطحی است قایم بجسمی
دیگر غیر جسم متمکن که مماس جسم متمکن بود و چون چنین بود تسلسل لازم نیاید برای
آنکه منتهی شود بجسمی که او را مکان نبود و آن جسمی که او را مکان بود که محیط بر همه
اجسام باشد و جواب از شک دوم است که گوییم که نقل کردن بر دو وجه بود
نقل کردن بالذات و نقل کردن بالعرض و نقل کردن بالذات محتاج بود بمکان
پس لازم نیاید که سطح و خط و نقطه را مکان بود جواب از شک سوم گوییم که چون حجم
جسم نامی متغیر میشود در نمو مکان او نیز متغیر میشود و وقتی حرکت در مکان او لازم
آمدی که او را در همه حال یک مکان باشد و این چنین نیست فصل دوم در
حقیقت مکان و انچه در ان گفته اند بدانکه در حقیقت مکان اختلاف کرده اند
و در بعضی از سخنان حکما مذکور است که افلاطون گفته است که مکان جسم هیولی است
و اگر این نقل درست باشد مراد او این بود که همچنانکه صورتها یکی از پی یکی دیگر
در هیولی حاصل شود در مکان نیز جسم متمکن یکی از پی یکی دیگر حاصل میشود و از این
لازم نیاید که هیولی مکان بود چه ما گفته ایم که مراد از مکان آنست که جسم از او حرکت
تواند کرد و هیچ گاه از هیولی جسم حرکت نتواند کرد بلکه انچه جایز بود که مکان باشد
از برای جسم یا خلا باشد که آن عبارت از بعدی باشد مجرد از ماده مساوی جسم متمکن

واین قول را هم نسبت با فلاطون کرده اند یا سطح اندرونی جسم محیط که مماس سطح
بیرونی جسم محوی است واین قول را نسبت بارسطاطالیس کرده اند و دلیل بر بطلان
مذهب اول از سه وجه بود اول انکه گوییم وجود خلا محال است از چند وجه وجه اول
انکه گوییم اگر خلا ممکن باشد قابل زیاده و نقصان باشد و هرچه قابل
زیاده و نقصان باشد او را قبول پیوستگی و گسستگی بود و هرچه قبول پیوستگی
و گسستگی کند جسم باشد نه بعد مجرد وما او را بعد مجرد فرض کرده ایم واین
محال باشد وجه دوم انکه گوییم اگر خلا ممکن باشد لازم اید که هرگاه جسمی
بحرکت طبیعی از ان خلا بسوی حیز خود حرکت کند و مانعی و داخلی و خارجی هم نداشته
باشد در همان آن بحیز طبیعی خود برسد و ازین لازم آید که حرکت که امری است
تدریجی الوجود دفعی الوجود شود واین مستلزم قلب ماهیت است و قلب ماهیت از جمله
ممتنعات است و دیگر انکه ماهیات تا متشخص نشوند موجود نمیشوند و تشخص حرکت بسرعت
و بطو است و وجود سرعت و بطو بدون معاوق ممکن نیست چه حرکت قطع نظر
از متشخص نیست مگر طبیعت حرکت و طبیعت حرکت بدون معاوق که در خلا در تشخص او
در دور خارج موجود نمیتواند شد از برای انکه طبیعت حرکت مقتضی زمان معین
نیست و شیء تا معین و متشخص نشود موجود نمیشود پس حرکت در خلا موجود نباشد و عدم
امکان وجودش در خلا مستلزم امتناع خلاست برای انکه حرکت امری است ممکن الوجود
واگر خلا هم ممکن الوجود بودی وجود حرکت نیز در آن ممکن بودی وجه سوم گوییم
هرگاه ظرفی که سر او تنگ بود چون درو نیز او سوراخهایی باریک بود آن ظرف را
پر آب کنند هرگاه سر او را گشاده سازند آب فرو ریزد واگر سر او را ببندند
آب فرو نریزد و همچنین انبوبه چون یکطرف آن را در آب نهند و از طرف دیگر بکشند

آب بخلاف طبع بر بالا آید در انبوبه و همچنین بر آمدن گوشت در محجم و امثال اینها
دلالت میکند بر امتناع خلا که اگر خلا ممکن بودی حرکت بخلاف طبع واقع نشدی
و چون خلا ممتنع باشد مساوی بودنش با هر متمکن محال باشد و چون خلای
مساوی متمکن محال بود مکان بودنش هر جسم را اینجا بود و مطلوب اینست
دلیل دوم انکه گوییم چون جسمی در خلا متمکن باشد یا هردو بعد یعنی بعد مکان
و بعد متمکن بجای خود مانده باشد یا نمانده باشد اگر بجای خود مانده باشد
تداخل لازم آید و تداخل محال بود برای انکه هر مجموع مثل از آحاد خود باشد و اگر
بجای خود نمانده و یا یکی را از ذات معدوم شود و یکی دیگر موجود یا هردو معدوم شوند
اگر یکی معدوم شود لازم آید که معدوم متمکن در موجود بود یا موجود متمکن در معدوم
و اگر هردو معدوم شوند لازم آید که معدوم متمکن در معدوم بود و محالیت این هر
قسم ظاهر است دلیل سوم گوییم که اگر مکان خلا بود حرکت بر او ممتنع نبود یا از جهت
طبیعت بعد بود لازم آید که هیچ جسم را حرکت ممکن نبود یا از جهت امری که غیر طبیعت
بعد بود اگر آن غیر لازم بود همین محال لازم آید و اگر غیر لازم نبود شاید که زایل شود
و چون زایل شود قبول حرکت او را ممکن بود پس بر هر دو تقدیر حرکت بر عدم ممتنع
نبوده و هرچه حرکت بر او ممتنع نبود لازم آید که او را امکان بود پس لازم آید که مکان
مکان بوده و این محال باشد پس ثابت شد که مکان بعد بود و مطلوب اینست و چون باطل
کردیم که نشاید که مکان آن بعد مجرد از ماده یعنی خلا بود لازم آید که مکان سطح
اندرونی جسم محیط بود که مماس سطح بیرونی جسم محاط باشد اگر گویند که واجب
بود که خلا مکان جسم بود برای انکه چون جسمی حرکت کند یا نقل بمکانی کند خالی
از شاغل یا غیر خالی نشاید که نقل بمکان غیر خالی کند برای انکه آن جسم که در آن

مکان بود یا نقل بمکان جسم دیگر کند و از این لازم آید که از حرکت یک جسم
همه اجسام متحرک شوند و چون این هم محال باشد لازم آید که نقل بمکان جا نکند
و مطلوب اینست جواب گوییم لازم نیست که چون جسمی حرکت بمکان جسم دیگر
کند همه اجسام متحرک شوند و این وقتی لازم آید که تخلخل و تکاثف در جسم ممکن نباشد
اما چون تخلخل و تکاثف ممکن باشد این محال لازم آید و چون چنین باشد گوییم تخصیص
یکی از آن دو سطح بمکان و دیگری بمتمکن بی تخصیص دهنده محال بود و نتواند بود که
هر یک بمکان دیگری باشند والا دور لازم آید و این هر دو قسم محال باشند
و همچنین در خط و نقطه گوییم **سؤال** اگر گویند که چون سطحی مستوی بر سطحی مستوی
گذاشته شود بر وجهی که اتصال تام واقع شود که هیچ فرجه نباشد که جسمی دیگر
در آن جا داشته باشد و دفعة آن سطح را از آن سطح بر دارند خلا لازم
آید برای آنکه میان موضع اتصال سطحین هیچ جسم حرکت نتواند کرد تا بقطر
بگذرد و پس در آن وقت که هوا در طرف بود و میان خالی بود و مطلوب است جواب
گوییم که یکبار برگرفتن سطح اگر در آنی بود نقل کردن جسم دیگر بموضع اتصال هم
در آن بود و اگر در زمانی بود هم در آن زمان باشد و اگر گویی انتقال بحرکت میشود
و حرکت تدریجی الوجود است چگونه در آن واقع میشود گوییم انفصال جمیع اجزاء
سطحین از یکدیگر در آن ممکن نیست بلکه لابد است که جدا شدن بعضی از اجزاء سطح
مقدم بر بعضی باشد و همچنین جدا شدن بحرکت واقع میشود و حرکت تدریجی
الوجود است و هرچه تدریجی الوجود است باید که در زمان واقع شود پس در حین
حرکت اجزاء هوا بتدریج بین السطحین داخل میشود و جدا شدن اجزاء سطحین و داخل
شدن هوا در یکجزو از اجزاء زمان خواهد بود پس خلا برین تقدیر لازم نیاید

چون حاصل

و چون باطل کردیم که نشاید که مکان بعد مجرد از ماده باشد لازم آید که مکان سطح درونی
جسم محیط را همچنین مکانی بود و پس تسلسل در اجسام لازم آید و از این عدم تناهی ابعاد لازم آید
و عدم تناهی ابعاد لازم آید و عدم تناهی ابعاد محال باشد چنانکه بعد از این یاد کنیم
جواب گوییم وقتی تسلسل لازم آمدی که همه اجسام را واجب بودی که در مکان بودندی
و این لازم نیست برای آنکه جایز باشد که آن جسمی که او آخر اجسام است او را مکان نباشد
جواب اگر مکان سطح اندرونی جسم محیط بود که مماس سطح بیرونی جسم محاط بود
چنانکه تقریر رفت لازم آید که چون مرغ در هوا بایستد متحرک باشد برای آنکه
بسبب گذشتن هوا بر وی مکان یکی از عقب دیگری او را پیدا شود جواب گوییم که این
لازم نیاید که مرغ متحرک باشد برای آنکه وقتی حرکت مرغ لازم آید که او را انتقال
بقصد از سطحی بسطحی بودی و چون قصد متحرک از سطحی بسطحی در این صورت نباشد حرکت
لازم نیاید **فصل سوم** در اقسام مکان بدانکه مکان تواند بود که از یک سطح بود
و چون مکان عالم کون و فساد که سطح باطن فلک قمر بود و تواند بود که بیش از یک
سطح بود و چون مکان آب و هر چه مکان او مرکب از دو سطح بود یکی سطح
زمین و دیگر سطح هوا و تواند بود که مرکب از سطوح بود که بعضی از آن سطوح متحرک
باشند و بعضی ساکن چون سنگ که بر زمین نهند و در زیر آب روان و تواند بود که
محیط متحرک بود و محاط ساکن همچون عناصر نسبت با فلاک و تواند بود که محیط و محاط
هر دو متحرک باشند چنانکه در افلاک **فصل چهارم** در تمامی سخن در مکان بدانکه
جسم یا بسیط است یا مرکب و بسیط ممکن نیست مگر اینکه اقتضا کند یک مکان را و چون
از برای بسیط جزوی نباشد مگر بعد از وجود کل از برای مکان او جزوی نباشد
مگر بعد از کل و سببی که مقتضی تجزیه ممکن است نیز مقتضی تجزیه مکان است پس مکان

بود که مماس سطح بیرونی جسم
محاط باشد و اگر گویی لازم آید
که جسم محیط صح

جزو جزو مکان کلست و اما مرکب پس مکانی ندارد که مخصوص او باشد در اصل ابداع
از برای آنکه ترکیب عارض او میشود بعد از ابداع پس اگر طلب کند مرکب مکانی غیر از
مکان بسایط در وقتی که حاصل شود مقتضی وجود خلاست در حالت ابداع و این
محالست و همچنین اگر طلب کند بسیط بعد از طریان ترکیب آن مکانی را که حالا وارد
لازم می آید خلو مکان اول و این محالست و همچنین چون ترکیب مقتضی بزرگی یا دوتی
در وجود اجسام نمیشود پس ترکیب سبب زیادتی مکان نمیشود پس مکان مرکب
مکان بسایط است بعینها پس باید دانست که مرکب یا احد اجزای آن غالبست بر باقی
مطلقا یا غالب نیست و اینکه غالبست علی الاطلاق یا اجزا که مکانهای ایشان بر یک
جهت است مثل آب و زمین مثلا غالب اند بر باقی پس در هنگام این اجزا باهم غالب اند
بجسب طلب جهت مکان یا چنین نیست پس مرکبات بجسب این قسمت سه قسم اند و مکان
قسم اول مکان جزو غالبست و مکان قسم ثانی مکان اجزائیست که غالب اند در مرکب
بجسب مکان از برای آنکه غالب در آن مطلقا نیست بلکه غالب اند باعتبار مذکور
و مکان قسم ثالث که اجزا در و غالب نیست نه مطلقا و نه باعتبار مذکور جائیست
که وجود مرکب در آن روی داده پس در خصوصیات محاذیات در مرکب باید که
متساوی باشند از قبیل آهنی که قطعات مغناطیس از جوانب او متساوی باشند
و مشهور چنان است که محال بود که جسم را دو مکان طبیعی باشد برای آنکه چون در یکی
حاصل بود اگر طلب آن مکان دیگر کند لازم آید که آن مکان که در او بود طبیعی نبود
و اگر طلب نکند لازم آید که هیچ یک حرکت نکند برای اینکه حرکت بیکی کردن اولی از
حرکت کردن بدیگری نبود برای آنکه محال بود که جسم اقتضا آن دو امر متضاد کند
و درین سخن نظریست برای آنکه واجب نیست که چون در مکانی حاصل بود و طلب مکانی
دیگر کند مکان دیگر طبیعی او نباشد برای آنکه چون هر دو مکان را طبیعی فرض کردیم هرگاه که در یکی بود از طلب آن دیگر حاصل شود

انکه اذا

بمکانی دیگر چه آنچه مقتضی آن طبیعت بود چون حاصل آید طلب باطل گردد و مثال
این چون جزوی بود از آب یا هوا مثلا که چون بمکان جزوی خود رسید هیچ طلب دیگر
او را نبود و اگرچه همه اجزا مکان آب را اصلا حیث مکان آن جزو بود والله اعلم

باب چهارم در بحث زمان و آن پنج فصلست فصل اول در تنبیه بر وجود زمان
بدانکه در وجود زمان خلاف کرده اند بعضی گفته اند که زمانرا وجودی نیست و جمعی
دیگر گفته اند که زمانرا وجودیست و جماعتی دیگر که گفته اند که زمانرا وجودی نیست بر آن
دو دلیل گفته اند دلیل اول اینکه اگر زمان موجود باشد یا امری ثابت باشد یا غیر
ثابت نتواند بود که ثابت باشد و اگر نه حادثهای زمان گذشته در زمان حال
موجود بودی و محالیت این ظاهرست و همچنین نتواند بود که غیر ثابت باشد برای
آنکه یا منقسم باشد یا غیر منقسم نتواند بود که منقسم باشد و اگر نه دو جزو او با یکدیگر
جمع میشدند و دو جزو از آن با یکدیگر محال باشد که جمع شود و نتواند بود که غیر منقسم بود
و اگر نه تتالی آنات لازم آید و از تتالی آنات جزو لا یتجزی و این هر دو قسم
محال باشد پس لازم آید که زمانرا وجود نبود دلیل دوم اینکه زمان ماضی و زمان مستقبل
معدوم اند و این معلوم است و حال یا زمان باشد یا غیر زمان اگر غیر زمان بود
زمانرا وجود نبود و اگر زمان باشد یا منقسم باشد یا غیر منقسم اگر منقسم باشد لازم آید
که اجزاء او با یکدیگر جمع شود و محالست که اجزاء زمان باهم جمع شود برای اینکه
پیش از این ثابت شد که غیر قار الذاتست و اگر غیر منقسم بود آن بود و آن زمان
نبود پس زمان موجود نبود جواب از دلیل اول آنست که گوییم زمان غیر ثابت
و آنچه از آن موجودست منقسم بود و از این لازم نیاید که همه اجزاء او با یکدیگر
موجود باشد چه این وقتی لازم آمدی که قسمت در زمان بودی که در آن موجود بود

معلوم است که زمان در آن موجود نیست چرا که طرف زمان است و چیز در طرف خود موجود نشود بلکه قسمتی زمان ماضی است و قسمتی زمان مستقبل و از زمان مستقبل

زمان معدوم

و جواب از دلیل دوم نزدیک است بجواب از دلیل اول و آنچنان که هم زمان ماضی و مستقبل موجود آید در نفس خود نه در حال و از آنکه چیزی در چیزی موجود نبود لازم نیاید که آن چیز مطلقا موجود نباشد و اما طایفه که گفته اند که زمان را وجود است ایشان را دو دلیل باشد دلیل اول آنست که گویند هیچ کس از مردم نیست که تصور وقت حاضر و وقت ماضی نکنند پس این وقت را وجود بود یا نبود نتواند بود که او را وجود نبود برای آنکه زمان حرکت متحرک تا نیمه مسافت کمتر از زمان حرکت متحرک بود تا آخر مسافت پس قابل بیش و کمی بود و بلا شک عدم نباشد پس او را وجود بود و دلیل

[illegible]

دوم است که گویند عدم حادث بر وجود حادث سابق است سبقتی که نه بذات بود چون تقدم علت بر معلول و نه بطبع چون تقدم یکی بر دو و نه بشرف چون تقدم پیغمبر صلی الله علیه و آله بر اصحاب و نه بوضع چون تقدم بعضی از اجزاء مسافت بر بعضی بل تقدمی که متقدم بر آن تقدم با متاخر جمع نشود و چنانکه آن تقدم را نه عدم حادث است برای آنکه عدم حادث متاخر هم بوده است و نه ذات علت برای آنکه عدم حادث متاخر هم بوده و نه ذات فاعل برای آنکه فاعل متقدم بر حادث و متاخر از او با او بود بل امری باشد موجود و مقارن عدم حادث که با امری موجود و مقارن وجود حادث جمع نشود و بر تقدم و تاخر که با یکدیگر جمع نشود زمان باشد نه زمانیات و بنابرین لازم آید که زمان موجود باشد و دلیل سوم آنست که گویند ممکن است که متحرک مسافتی معین بسرعتی معین قطع کند و چون متحرک دیگر هم بدان سرعت ابتدا قطع

آن مسافت

آن مسافت معین با آن متحرک کند لازم آید که هر دو با یکدیگر قطع آن مسافت معین کنند و چون متحرک دیگر که حرکت آن بطی بود ابتدا حرکت با آن متحرک کند و هر دو با یکدیگر حرکت کنند لازم آید که آن مسافت که متحرک بطی قطع کند کمتر از آن مسافت معین بود پس میان ابتدا و قطع مسافت و انتها و قطع مسافت امکان قطع آن مسافت با آن سرعت و امکان قطع بعضی از آن مسافت بدان تقصیر توان نمود پس میان امکان که بیشی و کمی در آن توان کرد موجود بود و مراد او از زمان اینست **فصل دوم** در بیان حقیقت زمان بدانکه طایفه قایلند بوجود زمان و در حقیقت آن اختلاف کرده اند بعضی گفته اند که ممکن الوجود است و این طایفه که ممکن الوجودش میدانند بعضی از ایشان گفته اند که زمان جسمی است و بعضی دیگر گفته اند که حرکت است و بعضی دیگر نیز گفته اند که مقدار حرکت است و بعضی دیگر مقدار واجب الوجود میدانند و این مذهب ابو البرکات بغدادی است و اما دلیل طایفه اول که زمان را واجب الوجود بالذات میدانند آنست که هر چیز که از فرض عدمش محالی لازم آید واجب الوجود باشد اما دلیل بر آنکه از فرض عدم زمان محال لازم آید آنست که هرگاه بعد از وجود زمان زمان را معدوم فرض کنیم بعدیتی که با وجود او جمع نشود و هر بعدیتی که با وجود چیزی جمع نشود زمانی بود پس لازم آید که بتقدیر عدم زمان زمان موجود باشد و این محالست اما دلیل بر آنکه هر چه از عدم او محالی لازم آید واجب الوجود باشد روشنست و از این هر دو مقدمه لازم آید که زمان واجب الوجود باشد و این دلیل باطل است برای آنکه واجب الوجود بالذات آن بود که با هیچ چیز دیگر با او اعتبار نکنی از فرض عدم او محالی لازم آید و در صورت چنین نیست چه از مجرد فرض عدم زمان این محال لازم نمی آید بل از فرض عدم آن بدان اعتبار که عدم آن بعد از وجود او بود این محال لازم آید و لازم نبود که چون از فرض عدم او بعد از وجود محالی لازم آید همان محال

از مجرد فرض عدم او لازم آید و دیگر آنکه وجود قبلیت زمان بالذات معدوم است
بر وجود و بعدیت نه بالزمان پس لازم آید که از برای زمان زمانی دیگر باشد و دیگر
آنکه چرا جایز نباشد وقوع هر کدام در آن نه در زمان و اگر گویا که آن جزو زمانست
گوییم که هر چیزی که جزو دارد واجب الوجود نتواند بود خواه جزو بالفعل یا جزو فرضی
اما بالفعل بواسطه آنکه کل محتاج با جزا است و هر محتاجی ممکن الوجود است و اما جزو
فرضی بجهت آنکه قابل انقسام است و هر چه قابل انقسام است با ممکن است پس
واجب نبود که زمان واجب الوجود بالذات بود و مطلوب اینست اما دلیل
طایفه دوم که گفته اند که زمان جسم است آنست که گفته اند که زمان بر همه
موجودات محیط است و چیزی که بر همه موجودات محیط است فلک معدل
النهار است پس لازم آید که زمان فلک معدل النهار باشد و این دلیل در غایت
ضعف و سستی است چه در منطق معلوم شد که شکل ثانی را اختلاف در کیف
ضروری بود و نتیجه آن جز سالبه نباشد و جواب دیگر آنکه لازم نیست از
لازم بودن زمان و فلک محیط بجمیع موجودات بودن احد هما عین
دیگری چه میتواند بود که دو حقیقت مختلف مشترک باشند در امر عرضی که عبارت از
احاطه باشد و تباین باشند در ذات و باقی صفات اما دلیل طایفه سوم که گفته اند
زمان حرکت است آنست که چون حرکت را غیر ثابت یافتند تصور کردند که هر چه غیر ثابت بود حرکت
باشد پس حکم کردند که زمان حرکت است چه زمان غیر ثابت بود و این غلط ایشان از
توهم عکس کلی موجبه کلیه کرده اند و در منطق معلوم شده که موجبه کلیه عکس آن کلیه
نباشد حاصل هر حرکت غیر ثابت است و هر غیر ثابت حرکت نیست و دلیل دیگر آنکه
زمان مشتمل است بر ماضی و مستقبل بجهت آنکه قسمت میشود بماضی و مستقبل و حرکت نیز

منقسم میشود بماضی و مستقبل پس احدهما عین دیگری خواهد بود جواب اینست که موجه
در شکل ثانی منتج نیست اما دلیل طایفه چهارم که گفته اند زمان متعدد از کثرت آنست که
گفته اند که زمان قبول بیشی و کمی دارد و هر چه قبول بیشی و کمی کند او را کم خوانند یعنی
چندی و کم یا منفصل باشد یعنی مرکب از وحدات باشد یا متصل یعنی مرکب از وحدات
نباشد لیکن زمان نتواند بود که کم منفصل بود و اگرنه جزو لایتجزی لازم آید پس کم متصل
باشد و کم متصل یا ثابت بود و اگر نه واقعهای زمان گذشته در زمان موجود
بودی و این محال باشد پس لازم آید که کم متصل غیر ثابت باشد گوییم که لازم
نیاید از استحاله حصول حوادث ماضیه با حوادث یومیه معا استحاله قار الذات
بودن زمان چه جایز است که زمان مقداری باشد قار الذات و در بعضی
از اجزای او بعضی از حوادث واقع شود و در بعضی دیگر بعضی حوادث دیگر و اگر گویند
که لازم آید از قار الذات بودن او که آن جزو از زمان که در وی حادث یومی
واقع است با آن جزو که در آن حادث ماضی واقع است مع باشد در وجود
گوییم این نیز محال نیست برای آنکه اجزای این امر قار جمیعا معا در وجود و در نفس
الامر ماضی و مستقبل و حال نیست چنانکه گفته اند لیس عند الله صباح و لا مساء و لا ماضی
و لا مستقبل بلکه وجود ماضی و مستقبل بالنسبت است و نظر بما و توهم انعدام بعضی از اجزای
بماضی ناشی نشده است مگر از توهم آنکه غیر قار است یا از انعدام حادث که در آن جزو است
پس باطل شد احتجاج ایشان و باطل شد نیز آنکه زمان باید که مقدار امر غیر قار باشد
و کم متصل غیر ثابت یا حرکت باشد یا مقدار حرکت و نتواند بود که زمان نفس
حرکت بود چه حرکت را صفت سرعت و بطو میشود و زمان را صفت بدان کردن
گردد پس لازم آید که مقدار حرکت باشد از روی که جزو متقدم او با جزو متاخر جمع

چون فضا [illegible] خطی را [illegible] باشد نیز
[illegible] انفصال [illegible]

نشود و واجب بود مراعات این قید در تعریف زمان کردن چه مسافت مقدار هم
حرکت بود و اجزاء متقدم با اجزاء متاخر جمع شود بخلاف زمان که مقدار حرکت
بود و متقدم با متاخر جمع نشود و اما دلیل ابو البرکات بر اینکه زمان مقدار
وجود است اینست که آنچه در زمان است متصور نیست بقای او مگر در زمانی مستمر
و آنچه بیرون از زمان است مثل عقول مجرده و نفوس مجرده نیز بقای ایشان
متصور نیست مگر در زمانی مستمر پس زمان باید که مقدار وجود باشد جواب اینست
که وجود از این حیثیت که وجود است ممکن نیست از برای او مقداری بجهت آنکه
مقدار متصور نیست مگر از برای چیزی که او را امتدادی باشد و اجزاء او مترتبه
خواه قار الذات باشد و خواه غیر قار و این معنی در وجود ممکن متصور نیست مگر مراد
مقدار بقای وجود باشد همچنین که جمعی از محققین گفته اند بجهت آنکه بعضی از حوادث
مسبوقند بزمان حوادث زمانیه که تعبیر از ایشان بمخلوقات کرده اند پس مر ایشان را
ابتدا و انتهایی هست پس انتهای ایشان زمانیست که در آن معدوم گردند
و بعضی دیگر از موجودات در وجود مسبوق بزمان نیستند لیکن مفارق زمان
نیستند پس موجودند با زمان در هر آنی که فرض کنی و در هر زمانی که تقدیر کنی
مثل مبدعات از برای آنکه ازلی اند و ابدی و شکی نیست که ازلیت از آن اولی است ابدیت
آباد نیست مگر از برای وجود الهی من حیث تعالیه السرمدی و دوامه الازلی
و الابدی پس زمان از جمله حقایق لازمه است مر وجود الهی را و متاخر است
از وجود بالذات و از اینجهت است که دهر اسمی است از اسماء الهی همچنانکه
در حدیث نبوی علیه الصلوة و السلام الابدی وارد است که لا تسبوا الدهر
فان الدهر هو الله و بر سمی الحق سبحانه و تعالی بالاسم الدائم الباقی دوام و بقای

حق بعین وجود اوست نه با مری دیگر مغایر او و واجب الوجود سبحانه بذات خود و
جمیع اسماء و صفات متقدم است بر جمیع آنچه صادر شده است از او از موجودات پس
واجبست که این حقیقتی که مسمی بزمان است در عرف مقدم باشد بالذات بر جمیع عقول
و نفوس و اجسام فلکیه و عنصریه و غیر اینها پس زمان جوهری از جواهر جسمانیه نیست
جز جایی اینکه از لوازم او باشد مثل حرکت و مقدار حرکت بجهت آنکه مقدم است بالذات
بر جمیع مبدعات و مبدعات مسبوقند تماما بدین حقیقت زمانیه بالذات نه بوجود
بلکه در وجود معند همچنین که حق سبحانه بالذات مقدم است بر جمیع اسماء خود و صفات
خود و معلولات خود با آنکه اسماء و صفات و جمیع مبدعات معند با حق در وجود هم
چنین بعضی صفات متقدمند بر بعضی بالذات نه بالوجود مثل حیوة که مقدم است بر علم
علم صـ و علم که مقدم است بر اراده برای آنکه متصور نیست مگر بعد از حیوة و متصور نیست اراده
مگر بعد از علم با آنکه در وجود معند و چون حقیقت زمان عین بقاء وجود است از
این حیثیت ظاهر الانیه خفی الماهیه است برای آنکه وجود ظاهرترین چیزهاست
بحسب آنیه و خفی ترین چیزهاست بحسب ماهیت پس مقدارش نیز همچنین است پس زمان
حقیقی است عرضی لازم ذات الهی و فایض از و تا متقدر شود بدو مدت موجودات
از مبدعات و مخلوقات بحسب وجود کمیت متصل مستمر قایم بعین وجود خارجی
که فرض میشود در و آنات غیر متناهیه متعاقبه که حاصل میشود در و کون و فساد
کسی بگوید که هرگاه زمان مقدار بقای وجود باشد دور لازم می آید برای آنکه
بقا عبارتست از ثبوت شیء در حالت دوم بعد از ثبوت او در حالت اول پس بقا
موقوف بر زمان باشد و هرگاه زمان مقدار بقا باشد موقوف خواهد بود
بر بقا و این دور است جواب میگوییم که بقای چیزی غیر وجود عبارتست از

ثبوت اوست در زمان ثانی بعد از ثبوت او در زمان اول و بقاء وجود عبارت از
امتداد و ثبوت اوست بنفس خود نه باعتبار زمان والا لازم آید قیام وجود
بثبوتش بزمان و وجود از این حیثیت که وجود است قایم است بذات خود و باقیست
بنفس خود و محتاج نیست در تحقق خود بامری دیگر غیر ذات خود پس مقدار بقای او
نیز چنین خواهد بود و باید دانست که زمان ازلی است و ابدی برای آنکه هرگاه
دانسته شد که زمان مقدار بقاء وجود است و بقاء و دوام وجود صفت ثبوتیه
و لازم وجود مطلقند بل عین حقیقت وجودند در حقیقت احدیت پس لازم است
که زمان ازلا و ابدا موجود باشد در خارج و چنانکه گفتیم که بلکه زمان عین حقیقت
وجود است از برای آنکه وجود باقیست و متحقق است بذات خود نه بصفتی دیگر والا لازم
آید که در تحقق و بقاء خود محتاج بغیر باشد پس دور لازم آید برای آنکه غیر وجود در
تحقق و بقاء خود محتاج بغیر باشد پس دور لازم آید برای آنکه غیر وجود در
تحقق خود خواه در خارج و خواه در ذهن محتاج بوجود باشد پس هرگاه وجود نیز
در تحقق خود محتاج بغیر خود باشد دور لازم آید پس اگر کسی گوید که بنابرین لازم
آید که زمان عین وجود باشد نه صفت ثبوتی از برای وجود در جواب گوییم
که صفت ثبوتی بودن زمان بحسب مفهوم خاص است که متمیز است از مفهوم
وجود و باقی صفات در عقل و بودن زمان عین وجود باعتبار رجوع اوست
بوجود در وجود خارجی و بعضی از [illegible] ما را اعتقاد اینست که زمان جوهریست
نه جسم و جسمانی و واجب لذاته و این معنی حق است باعتبار رجوع او بحقیقت
وجود قایم بذات و جلت از حیثیت مفهوم خاصی که لازم معنی وجود است چه بقای
وجود عرضی است از اعراض وجود از برای آنکه باو مسمی میشود دایم و باقی

از اسماء الهی و هم چنین است جمیع صفات ثبوتیه پس همه صفات عین وجودند در خارج
و غیر وجودند در عقل و معنی عینیت صفات بعد از این معلوم خواهد شد و این وجود
مسمی بزمان در عرف ازلیست و ابدی و ازلیت هرچه ازلیست و ابدیت هرچه
ابدی است بدوست و وجود او ملاست بازلیت و ابدیت و همچنین اگر کسی
امعان نظر کند در سایر صفات الهی میداند که عین ذاتند باعتبار ماصدق و زاید
بر ذاتند باعتبار مفهوم و بعضی از افاضل گمان برده اند که زمان موجود نیست مگر در
عقل و ظروف حوادث نیست مگر وجود حادثات دیگر کاتصال حیثیت غروب الشمس و ذهبت
عند اطلوعها و کتبت بالنهار و شربت باللیل چه طلوع و غروب و لیل و نهار حوادثند تا چند
تابع وجود شمس در فوق الارض و تحت الارض پس از این سخن ظاهر میشود که زمان
چیزی نیست مگر مقدار بقای وجود الهی والله اعلم بحقیقة الامر **فصل سوم** در بیان
آنکه زمان را ابتدا و انتها نیست و باتفاق و بعضی متکلمین معدل النهار و باو محفوظ است و اکثر
متکلمین را اعتقاد اینست که زمان را ابتدا است برای آنکه اگر او را ابتدا بودی
وجودش بعد از عدم بودی بعدیتی که با عدمش جمع نشود و هر بعدیتی که با ماقبل
خود جمع نشود زمانی بود یا زمان بود پس بر تقدیر عدم زمان وجودش لازم آید
و این محال باشد و باین دلیل معلوم توان کرد که زمان اول ندارد پس لازم آید که
زمان دایم باشد پس اگر کسی گوید که جمیع ممکنات میباید منتهی بواجب الوجود
بالذات شود و شک نیست که زمان از جمله ممکناتست و بدو نیز منتهی است و منتهی
شدن او بواجب الوجود عبارت از جعل و خلق اوست و جعل و خلق نیست مگر گردانیدن
شیء معدوم را موجود چه موجود کردن شیء معدوم را موجود الحال چه موجود کردن شیء موجود
تحصیل حاصل است پس لازم آید که عدمش سابق بر وجودش باشد و عدم هر ممکن سابق

عبارت از مقدار بقای وجود الهی است

بر وجود او ست اعم از اینکه ذاتی باشد یا زمانی بجهت آنکه هر چیزی که از برای کسی
لذاته باشد مقدم است بر چیزی که از برای او لغیره است و چون عدم و امکان
از برای ممکن لذاته است مقدم است بر وجود و وجوبی که از برای او لغیره است
پس بنابرین عدم ممکن قبل از وجود او ست و وجودش بعد از عدم او ست بالذات
و چون زمان از جمله ممکنات است لازم آید که عدمش بر وجودش مقدم باشد و هر چه
عدمش بر وجودش تقدم دارد ناچار است که از برای وجودش مبدأ باشد
جواب گویند که وجودش که در سلسله طولی واقع شده است جهت که مسبوقیت بعدمش
ذاتیست زمانی که عبارت از مقدار حرکتست در سلسله عرضی واقع شده و او را اول است
چه حرکت منتهی بواجب الوجود نمیشود زیرا که وسط وقتی منتهی بطرف میشود که طرف از
جنس وسط باشد و بالبداهت واجب الوجود از جنس زمان نیست پس طرف آن
نخواهد بود که زمان بآن منتهی شود پس بنابرین زمان را اولی نباشد چه اگر زمان را
اولی باشد بلکه اگر تقدم زمان وجود واجبی بر زمان که عبارت از مقدار
حرکت فلک باشد بتقدیر تناهی ها شد چه زاید بر تناهی بتقدیر تناهی نیز
تناهی است اما اگر زمان عبارت از مقدار وجود باشد ازلیتش بلا خلاف خواهد
بود و تحقیق کلام درین مقام آنکه اگر زمان مقدار حرکت فلک معدل النهار است چون
امریست عرضی و اعراض بدون موضوع در خارج وجود ندارند و ذات موضوعش
بلا خلاف حادثست و مبدئیت لازمه حدوثست پس زمانی نیز که عبارت
از مقدار حرکتست حال درست مبدأ دارد و متناهی است و اگر زمان مقدار
بقای وجود آلهی است همچنین که مذهب محققین است حق است که غیر متناهی
و مبدأ ندارد و ازلیت ازل و ابدیت آباد همه درست چه مقدار بقاء وجود

مجعول و معلول نیست و بسیار عجب است از کسی که اول ما صدر و ما خلق اقدم زمانی
بمعنی ازلی داند چه مراد از ازلی آن است که اول نداشته باشد و معلول
ثابت ازلیت ندارد و چه معلول اگرچه در وجود معیت با علت تامه دارد اما در حصول
وجود معیت ندارد و چه حصول وجود معلول از علت است و حصول وجود علت از
معلول نیست بلکه علت قبل از حصول وجود معلول و بعد علت تامه در اینجا و عالم ذات
بذاته نیست بلکه ذاتیست با انضمام تعلق اراده که ما شئی است از علم با صلح و اگر گویند که زمان
از قبیل امتداد و مقدار عالم جسمانی منتهی بعدم نیست بلکه منتهی بعدم مطلق است که مقصود
نیست در رد اختلاف مقداری سیال خالی از ثوابت نیست و معلوم است که وجود زمان
ثابت نیست بلکه متجدد و منصرم است پس لابد بود و بنا بر مذهب مشائین از حرکتی
که حافظ او بود و شاید که حرکتی مستقیم بود چه تمام اجسام را نهایت واجب بود چه بحکم
بعد از این برای گفتیم لازم آید که حرکت مستقیمه منقطع شود و چون حافظ زمان
منقطع شود لازم آید که زمان نیز منقطع شود پس لازم است که حرکت مستدیر باشد
و آن حرکت مستدیر که حافظ زمان است لازم است که سریع‌ترین همه حرکتها باشد
برای آنکه بحافظ زمان سایر حرکات را تقدیر می‌کنند و هر حرکتی که سریع‌تر باشد
سایر حرکات را با آن توان سنجید پس لازم آید که حافظ زمان سریع‌ترین حرکات
باشد و آن حرکت فلک معدل النهار است که بدان همه فلکها و کوکبها حرکت شبانروزی
کنند **فصل چهارم** در بیان امور که متعلق بزمان باشد بدانکه نسبت ثابت را
با غیر ثابت دهر خوانند چنانکه نسبت واجب الوجود با عقول با زمان و زمانیات
و نسبت غیر ثابت را با غیر ثابت زمان خوانند چون نسبت حرکت بزمانیات
و نسبت امور ثابت را با ثابت سرمد خوانند چون نسبت واجب الوجود با عقول مجرده

و قدیم برابد و معنی نیز اطلاق کنند گاهی آنکه وجود او را اولی نباشد و این حقیقت
است و گاهی اطلاق قدیم بر چیزی کنند که زمانش امتدادی داشته باشد
و این مجاز است و هم چنین حادث گویند و مراد آن است که مبدئی از برای وجودش
یا زمان وجودش باشد مثل حادثات یومی پس هرچه زمانی نبود چون واجب
الوجود نشاید که او را قدیم بمعنی دوم و حادث بهیچ وجه من الوجوه خوانند
و عقول مجرده با حق و بعضی از حکما چون در تحت حرکت نیستند ایشان را قدیم زمانی بمعنی
اول دانند و از این معلوم میشود که هرچه در زمان بود جز حرکت یا چیزی که دارای
حرکت بود شاید نباشد و بعضی گفته اند که آن در زمان چون واحد در عدد بود
و متقدم و متاخر چون زوج و فرد و ساعات و شهور چون دو و سه و این
حرفیست بسیار ضعیف برای آنکه واحد جزو عدد است و آن جزو زمان نیست و
و ساعات جزو زمان است و دو و سه نوع عدد و پس نسبتها چون شبیه یکدیگر
نبود تشبیه غلط باشد و دوام صفت مدت است و این صفت را باعتبار
ماضی ازل خوانند و باعتبار مستقبل ابد و دوام مطلق ازلی و ابدی خوانند
و هر معلول سرمدی بود برای آنکه اگر نه دوام نسبت مجردات یعنی عقول با مبدا
خود که واجب الوجود است بودی اجسام نبودی و چون اجسام نبودی کجا
نسبت متغیر ثابت که حرکت و فرع جسم است با امر ثابت که واجب الوجود است
ممکن بودی و زمان معلول آن نسبت برای آنکه اگر نه دوام نسبت حرکت با مبدا
خود یعنی واجب الوجود و عقول بودی کجا نسبت متغیر ثابت بغیر ثابت ممکن
بودی **فصل پنجم** در انقسام زمان بسال و ساعت و یوم و غیر ذلک بدانکه تقارن وجود
و دوام او که بنا بر مذهب محققین عبارت از زمان است چون امر است مقداری متحرک

[illegible]

غیر منقطع نه ابتدا دارد و نه انتها و قابل انقسامات غیر متناهی است و این قسمت
گاهی در وهم است و گاهی در خارج اول که در وهم است مثل انقسام زمان بازمنه
مفروضه و ثانی که در طرف خارج است منقسم شود بچیزی که احساسش ممکن است
و چیزی که احساسش ممکن نیست بسبب کمی و صغر الجزء اول مثل ساعت و یوم و جمعه و شهر
و غیر ذلک و ثانی مثل آن پس آن از بسیط موجود که تعقل کرده میشود زمان بسیلان
آن و زمان مرکب از آنات و چون آن امری است غیر محسوس بعضی از حکما گفته اند
که موجود نیست مگر در وهم برای آنکه اگر در خارج موجود باشد یا غیر منقسم باشد
یا منقسم اگر غیر منقسم باشد جزو لایتجزی لازم آید که نه وقت حاضر بود والا
لازم آید که دو جزو از اجزاء زمان با یکدیگر جمع شود و این محال باشد پس او را
وجود وهمی باشد و اگر کسی گوید که بنا برین لازم آید که زمان مطلقا موجود
نباشد چه ماضی معدوم است و مستقبل هنوز موجود نشده جواب گویند که از موجود
نبودنش در حال عدم مطلق لازم نمی آید چه زمان ماضی در ماضی موجود است
و زمان مستقبل در مستقبل میگوییم که چون زمان امری است تدریجی الوجود موجود
بودنش در هر ظرفی از ظروف باز همین محذور لازم می آید چه هر جزوی از اجزاء
زمان که در ماضی موجود شده یا در مستقبل موجود میشود اگر قابل قسمت است لازم می آید
که اجزاء زمان با هم موجود باشند و این مستلزم قلب ماهیت زمان است چه زمان
متجدد و منصرم است و اگر قابل قسمت نیست جزو لایتجزی لازم می آید پس حق این است
که آن موجود است باعتبار آنکه کون و فساد در او واقع میشود و ظرف وجود
ممکن نیست که امری باشد معدوم و ممکن نیست که زمان باشد چه زمان بدون
ابتدا و منتهاست و ابتدا نوع حرکت و حرکت در وجود محتاج است پس هر جزوی

واگر منقسم باشد لازم آید

یعنی در نفس خود نه در زمان
ماضی و مستقبل لازم آید که
شرط وجود نفس وجود اشیا
از زمان ازلی ماضی است

از اجزاء حرکت منطبق بر آن واحد نیست و دیگر آنکه آن بعضی از این امر متصل موجود است
پس ناچار است موجود بودنش پس اگر کسی گوید که لازم می‌آید که ذات مفروضه نیز
امور موجوده باشند از برای آنکه اجزاء وهمی موجودند بنابر اعتقاد شما پس باطل است
قسمت بفرضی و خارجی جواب میگوییم ما که چنین نیست که مقدار متصل متم موجود و شیء
که فرض شود از برای او اجزاء عارض میشود او را دو اعتبار یکی آنکه بعضی از
آن مقدار متصل است بدون اعتبار جزئیة با او و یکی دیگر باعتبار جزئیة و یکی در
در وجود اول از برای آنکه بعضی از امور موجود است و اما باعتبار جزئیه فرضیه
غیر واقعه در خارج یا جزئیتی که قبل از این داشته است و حال منعدم شده
در خارج موجود نیست بلکه در وهم موجود است از برای آنکه تعینی بالفعل ندارد
و تعینی که قبل از این داشته منعدم شده کما همچنین که قطره آب وقتی که متصل
بحر است موجود است لیکن نه باعتبار آنکه قطره است بلکه باعتبار آنکه آب است
موجود است در خارج و باعتبار قطره بودن موجود نیست مگر بالقوه و که در
وهم پس اطلاق قطره بر او مجاز است باعتبار ما کان یا باعتبار ما یؤول الیه پس
آن نیز باعتبار آنکه بعضی از این امر متصل مستمر است موجود است در خارج
و باعتبار آنکه جزء است و متخصص موجود نیست مگر بالقوه در وهم و بهمین مندفع میشود
شبهه که در وجود حرکت کرده اند و اگر کسی گوید که هرگاه زمان امری باشد
متصل بحیثیتی که انفصالش ممکن نباشد چگونه متصور است در او انقسام بالفعل
که مرکب باشد از آنات مثل بحر که مرکب است از قطرات جواب میگوییم که عروض تعیین
و اگر برای آن باعتبار انطباق او است بجزئیات از اجزای حرکت یا کوکب یا مساوی
پس متعین است باعتبار منطبق بودنش بجزئیات متعین و انقسام زمان بالفعل در

خارج نیز بهمین اعتبار است و باعتبار منطبق بودنش بجزئیات متعین و انقسام
زمان بالفعل در خارج و لازم نیست که انقسام با انفصال باشد و انقطاع بعضی
اجزاء او از بعضی ایا نمی‌بینی تو که فلک البروج بواسطه کواکب ثابته در او و توهم تقاطع او
با دایره معدل النهار منقسم میشود به بروج اثنی عشر با آنکه هیچ انفصالی در او متصور نیست
و اما آن فی نفسه متعین نیست و از تعیین او در خارج فی نفسه جزء لایتجزی لازم آید
و گاهی آنکه گویند مراد از آن آنی باشد که منقسم نشود و چون گویند فلان چیز بغتة پیدا شد
مراد آن باشد که در زمان چیزی که یاد کردیم پیدا شد و چون گویند که فلان چیز
دفعة پیدا شد مراد آن بود که نه در زمان پیدا شده والله اعلم بحقایق الامور **قسم**
دوم در امور که متعلق بطبیعیات بود از جهت کمیت و آن مشتمل است بر
هفت باب **باب اول** در بحث نهایه و لانهایه و آن دو فصل است **فصل اول** در
بیان متناهی و غیر متناهی بدانکه اطلاق نهایه و لانهایه چون بر کم کنند بحسب ذاته کم بود
و چون بر غیر کم کنند باعتبار کمیتی است که در او باشد و بباید دانست که مراد از نهایه در
کم متصل که مقدار است آن بود که از اطراف بود که ورای آن طرف از آن چیز دیگر نبود
و مراد از لانهایه آنکه آن اطراف فی چنین نباشد اما مراد از لانهایه در کم منفصل که عدد است
نه همین بود برای آنکه احد او را طرف نبود چه هرگاه مجرد از معدود گیرند او را
هیچ طرف نبود و چه اگر او را طرف بود بواسطه معدود او بود و دیگر مراد از لانهایه
در کم منفصل آن باشد که هیچ مرتبه از مراتب در آن تصور نتوان کرد که زیاده از آن
متصور نباشد و مراد از نهایه در کم منفصل آن بود که در هر مرتبه چنین تصور توان
کرد بدانکه چون معدودی را گوییم غیر متناهی است مراد آن بود که آن معدود
بر وجهی باشد که اگر شمارنده او را قوتی ثابت باشد و آنرا شمارد هرگز بآخر نرسد

اوگرا هیچ طرف نبود چه اگر او را طرف بود بواسطه معدود او بود دیگر مراد از نهایت
در کم منفصل آن باشد که هیچ مرتبه از مراتب وی ان تصور نتوان کرد که زیاده از ان
متصور نباشد و مراد از نهایت در کم منفصل آن بود که در و مرتبه چنین تصور نتوان کرد
بدانکه چون معدودی را گوییم غیر متناهی است مراد آن بود که آن معدود بوجهی
که اگر شمارنده او را قوت ثابت باشد دائم آنرا شمارد هرگز باخر نرسد نه مراد چنانکه
بعضی تصور کرده اند که آن بود که زیاده تر از ان تصور نتوان کرد چه نفوس ناطقه انسانی
هر روز که میماند زیاده میشود با انکه غیر متناهی است فصل دوم در بیان انکه غیر متناهی
چند قسم میتواند بود بدانکه غیر متناهی سه قسم باشد قسمی انکه در جهت زیاده نامتناهی
بود و در جهت نقصان متناهی چنانکه عدد چه در جهت زیاده چندانکه اعتبار
میکنی بنهایت نرسد اما در جهت نقصان بالضروره بنهایت رسد چه چون بواحد
رسد بعد از ان در وی تصور نقصان نتوان کرد و قسمی دیگر انکه در جهت زیاده
متناهی بود و در جهت نقصان غیر متناهی چون مقدار متناهی چه در جهت
زیاده محال بود که غیر متناهی باشد و اما در جهت نقصان محالست که متناهی شود
و الا جزء لایتجزی لازم آید و قسمی دیگر انکه در هر دو جهت غیر متناهی باشد
چون حرکت فلک چه در جهت زیاده و جهت که غیر متناهی باشد بحیثیت انکه مقدار
زمان است و زمان غیر متناهی است و همچنین در طرف نقصان برای انکه [illegible]
مقدار مسافتست لامحاله و مقدار مسافت بحسب نقصان غیر متناهی است باب دوم
در تناهی ابعاد و دلایل بسیار است و از انجمله سه دلیل مشهور باشد اما دلیل اول که آنرا
دلیل سلّم خوانند چنان بود که گوییم که اگر ابعاد غیر متناهی فرض توان کردن نقطه
که از ان نقطه دو خط چون دو ساق مثلث بیرون رود بر وجهی که اگر بعد اول میان

ایشان

ایشان یک ذرع باشد بعد دوم دو ذرع بود و بعد سوم سه ذرع بر این وجه اگر
ابعاد نامتناهی بود لازم آید که بعد نامتناهی میان ان دو خط ممکن بود و امکان
بعد نامتناهی میان آن دو خط محال باشد و اگر نه لازم آید که بعدی محصور بین حاصرین
باشد یعنی ورا بهر دو طرف بود و مشتمل باشد بر زیادتیهای غیر متناهی و محالیت این
در غایت ظهور است و اما دلیل دوم که آنرا دلیل تطبیقی خوانند چنان بود که گوییم اگر
ابعاد غیر متناهی باشد خطی غیر متناهی فرض کنیم که از مرکز عالم بیرون رود و هم چنین
خطی دیگر غیر متناهی از بالای مرکز عالم بده گز مثلا پس در توهم طرف این خط دوم را
بیاریم و بر خط اول نهیم حال از دو بیرون نیست یا خط دوم از ان طرف که نامتناهی
فرض کرده ایم کمتر شود از خط اول یا نشود اگر کمتر نشود لازم آید تساوی ناقص با کامل و آن
محال باشد و اگر کمتر باشد از خط اول لازم آید که خط دوم در ان طرف که نامتناهی فرض
کرده ایم متناهی شود و از این لازم آید که خط اول نیز متناهی باشد چه زاید بر متناهی
بقدر متناهی نیز متناهی باشد و مفروض انست که غیر متناهی است و این محال باشد و اگر
از هر دو طرف غیر متناهی بود نقطه بر هر موضع از ان خط که خواهیم فرض کنیم و از ان نقطه
الی غیر النهایه خطی اعتبار کنیم و از نقطه دیگر قبل از نقطه اول خطی دیگر اعتبار کنیم و بر
تقدیر خط دوم چون جزو خط اولست مغایر او باشد مغایرتی که جزو راست نظر بکل و بعد
از ان تطبیق کنیم طرفین خطین را پس لامحاله خط دوم متناهی شود و الا تساوی ناقص
لازم آید و خط اول نیز متناهی شود چه زاید بر متناهی بقدر متناهی بالضروره متناهی است
و از تقریر این برهان ظاهر میشود که اجرا وی موقوفست بر این که اجزاء سلسله و هم چنین
اجزای فرضیه متصله همه با هم مجتمع باشند در وجود پس اجرا این برهان در سلسله معدات
و زمان و حرکت متصور نیست و اما دلیل سوم را دلیل مسامته گویند و آن چنان بود که گوییم اگر

اگر ابعاد نامتناهی بود دو خط متوازی را فرض توان کرد یکی محاذی قطر کره
و دیگری موازی آن که هر دو نامتناهی باشند و هم چنین فرض توان کرد که
این کره که این خط محاذی قطر آن بود متحرک شود بر وجهی که خطی که محاذی
قطر اوست از موازات تا که با آن خط غیر متناهی دارد بمسامته روی نهد
و لا محاله چون از موازات بمسامته روی نهد لا بد بود از نقطه که آن نقطه
اول نقطهای مسامته بود در غیر متناهی محال بود برای آنکه هیچ نقطه را مسامته آن
توهم نتوان کرد که از نقطه که بالای آن بود او را مسامته باشد و چون وجود
نقطه که او را با او مسامته ممتنع بود وجود ابعاد غیر متناهی محال باشد و دیگر
چند بر تناهی ابعاد کرده اند اول آنکه اگر ابعاد متناهی بود چون فرض کنیم
شخصی خواهد که در آخر ابعاد دست بیرون کند از دو حال بیرون نبود
یا او را ممتنع بود یا محال نبود و اگر ممتنع باشد لازم آید که ابعاد غیر متناهی باشد
و مفروض است که متناهی است و اگر ممتنع نبود لازم آید که چیزی بود که قبول
زیاده و نقصان کند پس مقداری بالای آن نهایه بود پس آنچه نهایه ابعاد
فرض کرده نهایت ابعاد نبود و این هر دو قسم محال باشد دوم آنکه جسم ماهیت
کلیت و هر چه ماهیت کلی است ممکن است که او را افراد غیر متناهی باشد پس ممکن
بود که جسم غیر متناهی باشد جواب از شک اول آنست که لازم نیاید از آنکه
دست بیرون نتواند کرد از نهایت ابعاد واجب بود که جسمی مانع او گردد بل
شاید بود که سبب آنکه دست بیرون نتوان کرد آن بود که خود هیچ نبود و بعضی از
متأخرین این را جوابی دیگر گفته اند و آن چنان است که گویند از آنکه
شخصی که در آخر ابعاد است دست از آن بیرون نتواند کرد هیچ بود لازم نیاید که

[illegible]

تناهی ابعاد هیچ بود چه لازم نبود که چون مجموع من حیث المجموع محال باشد هر یک از
اجزاء آن محال باشد و جواب از شک دوم آنست که از آنکه جسم ماهیتی کلی بود واجب نبود
که اجسام غیر متناهی باشد چه کلی ممکن است که در خارج موجود نباشد و اگر باشد
لازم نیست که غیر متناهی باشد بل چون دلیل بر تناهی او باشد واجبست که غیر
متناهی او نباشد و شک دیگر بعضی از متکلمین کرده اند و تقریرش آنکه گویند
که موجود خیر است و معدوم شر است بنا بر قید حیثیت وجود و عدم و نشاید که از
واجب الوجود هیچ خیری فوت شود و از این هر دو مقدمه لازم آید که اجسام
غیر متناهی باشند چه هر متناهی حدی معین داشته خواهد بود و بعد چون
معین شود زیاده از آن تصور توان کرد و از زیاده بوجود آمدن آن لا محاله
خیریت بیشتر بود چه گفتیم که موجود من حیث انه موجود خیر است و چون آن زیاده
بوجود نیامده بود نوعی از خیریت از واجب الوجود فوت شده باشد و نشاید
که از واجب الوجود هیچ نوع از خیرات فوت شود پس متناهی بودن جسم محال باشد
بنا بر این لازم آید که ابعاد غیر متناهی باشد و جواب از این شک آنست که
گوییم از واجب الوجود هر چیزی که ممکن باشد واجبست که بوجود آید و این چیز
که تو گفتی ممکن نیست که بوجود آید برای آنکه از فرض وجودش محالات مذکوره
لازم آید و هر چه از فرض وجودش محال لازم آید وجودش محال باشد و مطلوب ثابت

باب سوم در تناهی قوت جسمانی و آن سه فصل بود **فصل اول** در معنی تناهی
و لا تناهی در قوت بدانکه قوت را اگر گوییم متناهی است یا غیر متناهی مراد آن بود
که فعل او متناهی یا غیر متناهی بود و نهایت و لا نهایت در فعل بر سه وجه بود
بحسب شدت و بحسب مدت و بحسب عدت اما بحسب شدت چنان بود که در زمانی

اندک مسافتی بسیار قطع کنند بلکه در آنی قطع نماید اما بحسب مدت چنان بود
که زمان این فعل بیشتر باشد بماند و اما بحسب عدت چنان بود که اعمالی
که از و صادر شود زیاده از اعمالی بود که از دیگران صادر شود پس قوتی
که بحسب عدت نامتناهی باشد لازم آید که عدد عملهای او نامتناهی باشد

فصل دوم در بیان آنکه قوت جسمانی متناهی بود اما دلیل بر آنکه بحسب شدت
متناهی بود آن است که اگر فرض کنیم که قوت جسمانی بحسب شدت غیر متناهی
باشد لامحاله فعل او زمانی بود یا آنی نشاید که فعل او زمانی بود برای آنکه زمانی را
فرض توان کرد کمتر از این زمان که هم آن فعل در آن زمان از قوتی دیگر صادر
شود پس لازم آید که این قوت شدیدتر باشد از آن قوت که فرض لا
نهایه در وی کرده باشیم پس آن قوت که فرض کردیم که نامتناهی است بحسب
شدت نامتناهی نباشد و همچنین نشاید که فعل او آنی بود برای آنکه فعل او تاثیر است
و تاثیر حرکت در متحرک حرکت نشاید که آنی بود و اگر نه جزو لایتجزی لازم آید
و اما دلیل بر آنکه بحسب مدت و عدت متناهی بود آنست که گوییم که آن قوت که
عدم تناهی بحسب عدت یا مدت در و فرض کنیم لامحاله یا قسری بود یا طبیعی
اما دلیل بر آنکه نتواند بود که قسری بود آنست که اگر فرض کنیم که قوتی قسری جسمی
را از مبدأی معین حرکات غیر متناهی دهد یا بحسب عدت یعنی عدد اعمال او
غیر متناهی بود یا بحسب مدت یعنی زمان عمل او غیر متناهی بود لامحاله همان
قوت جزوی را از آن جسم هم از آن مبدأ معین حرکت تواند داد پس چون
همان قوت آن جزو را حرکت دهد از دو حالت بیرون نبود یا حرکت او برابر
بود بر حرکت جسم اول خواه بحسب عدت و خواه بحسب مدت یا حرکات او زیاده نبود

و اگر حرکات او زاید بود بر حرکات جسم اول متناهی بود برای آنکه واجب بود
که منقطع گردد در آن جهت که عدم تناهی در آن فرض کرده اند و چون حرکات
جسم اول متناهی بود لازم آید که جسم دوم که جزو او بود هم متناهی بود برای آنکه
نسبت زیاده و نقصان چون نسبت زیادتی طبیعت که باز دارند و قوت قسری است
باشد که آن بود و چون نسبت در اجزا او طبیعت محفوظ است باید که در حرکت
نیز محفوظ باشد و چون محفوظ باشد متناهی باشد و اگر حرکات جسم دوم که جزو
جسم اول بود زاید بر حرکات جسم اول نبود لازم آید که تحریک جسم با باز دارنده و عایق
بسیار همچون تحریک جسم بود با باز دارنده و عایق اندک سؤال اگر کسی گوید که چرا تفاوت
که هست تفاوت میان حرکت هر دو جسم بحسب سرعت و بطو بود جواب گوییم که مراد از
تناهی قوت در اینجا نه تناهی بحسب شدت است بل تناهی بحسب عدت و تناهی بحسب مدت
و انضباط نسبت بین المحرکتین در شدت و ضعف همچون نسبت بین المعاوقین خواهد
بود و نسبت بین المعاوقین چون محفوظ است نسبت بین المحرکتین باید که محفوظ
باشد و هرچه محفوظ است متناهی است سؤال دیگر اگر گویند چنانچه شما در حوادث
نامتناهی زیاده و نقصان جایز میدارید چنانکه گویند حوادث عالم امروز کمتر است
از حوادث فردا چرا در حرکات آن دو جسم نیز عدم تناهی جایز نمیدارید
با آنکه حرکات یکی کمتر از دیگری بود جواب گوییم چون عدم تناهی در یکطرف افتاد
و در یکطرف عدد فرض کنند حکم بر زیاده و نقصان آن طرف دیگر ممکن بود
لازم باید که در آن طرف دیگر که حکم بر زیاده و نقصان او ممکن است متناهی بود
پس حکما گویند که حوادث ماضی متناهی است و گویند این حوادث بحسب مستقبل نامتناهی
میشود لازم نیاید که از جهت آنکه بحسب مستقبل قابل زیاده و نقصانست بحسب ماضی

متناهی بود اما درین صورت چون حرکات هر دو جسم را از ابتدا معین فرض
کرده ایم و تفاوت در ان طرف که فرض عدم تناهی در ان کرده بودیم پیدا شود
لازم آید که انچه ما غیر متناهی فرض کرده باشیم متناهی بود و منقطع شود
سؤال دیگر اگر گویند که فلک قمر کره نار را دائما حرکت میدهد و حرکت نامتناهی
جواب گوییم که حرکت دادن او کره نار را بالعرضست نه بالذات چه حرکت او
بسبب اثری بود که از و عقل که مبدء اوست در و پیدا شده باشد چنانکه
بعد از این بیان کنیم و بحث ما در انست که قوت جسم نشاید که بالذات از
آن حرکات نامتناهی صادر شود سؤال دیگر اگر گویند که ما می بینیم زمین را که
اگر باقی باشد دائما ساکن باشد جواب گوییم که سکون فعل نیست بل عدم فعلست
و بحث ما در انست که نشاید که در اجسام افعال غیر متناهی پیدا شود اما
دلیل برانکه نتواند بود که ان قوت طبیعی بود انست که گوییم اگر قوت طبیعی جسم را
حرکات غیر متناهی دهد از مبدء معین خواه بحسب عدت و خواه بحسب مدت
لا محاله ممکن بود که بعضی از ان قوت جسم را حرکت دهد و لا محاله این حرکت
یا غیر متناهی بود یا متناهی نشاید که غیر متناهی بود و اگر نه لازم اید که تاثیر همه
قوت چون تاثیر بعضی از قوت بود و این محالست و نتوان گفتن که بزرگی
جسم و خردی آن موجب تفاوت در فعل آن دو قوت بود چه چون مانع
طبیعی نبود جسم بزرگ و خرد در قبول فعل از طبیعت مساوی باشند و هم
چنین نشاید که متناهی بود و اگر نه لازم آید که حرکت همه قوت نیز متناهی بود
برای انکه تفاوت میان حرکت هر دو قوت در ان جانب که غیر متناهی
فرض کرده ایم پیدا شود چه از این جانب مبدء معین فرض کرده ایم و چون

تفاوت در ان جانب پیدا شود لازم آید که انچه ما غیر متناهی فرض کرده ایم متناهی
باشد برای انکه نسبت بین المحرکتین مثل نسبت بین القوتین محفوظ باشد و چون
این هر دو قسم باطل شد مرجح بود که قوت جسمی را حرکات نامتناهی نبود سؤال
اگر گویند چرا نشاید که قوت چون منقسم شود بچند قسم اثر آن اثر نماند و چون
فراهم آید آن تاثیر ظاهر شود جواب گوییم که قوتهای جسمانی بعضی چنان بود
که محل آن ماده بود چون صور و طبایع بسایط و لا محاله منقسم شود بمنقسم
شدن ماده که محل آن بود و طبیعت جزو آن با طبیعت کل آن یکسان بود و بعضی
چنان بود که محل آن جمیع اجزا بود و چون قوت حیوانی و قوت نباتی و معلومست
که این قسم منقسم نشود بمنقسم شدن محل چه جزوی خاص از حیوان محل آن نبود و بمثل
آن قوتها که بحث ما در انست از قسم اول باشد چه مراد از این بحث در این موضع آنست که
قوت فلک که در ماده فلک بود نشاید که مبدء حرکت غیر متناهی بود و معلومست
که چون فلک امری بسیط بود با نقسام آن انقسام آن قوت که در ان بود لازم
آید و مطلوب ثابت نکته غیر متناهی بالقوه توان یافت باعتبار انکه چون خطی را
فرا گیریم و ان را ابدا قسمت کنیم بعد از ان آن دو قسم را جو گیریم و همچنین منقسم گردانیم باقسام
محال باشد که بجایی رسد که قبول قسمت نکند و اگر نه جزو لا یتجزی لازم آید فصل
دوم در بیان انکه بسایط در مرکبات خلع صور نوعیه نمی کنند شیخ در شفا نقل کرده
که جمعی قریب بزمان او اختراع مذهبی غریب کرده اند و گفته اند که بسایط وقتی که
ممزوج بهم شدند و منفعل شدند بعضی از بعضی بسایط خلع صور نوعیه خود می کنند پس در
انوقت یک هیولا است و یک صورت پس بعضی از ایشان اینصورت را امری متوسط
میدانند میان صوری که بسایط در حالت بساطت داشتند و بعضی دیگر صورت نوعی

دیگر میدانند از صور نوعیه و شیخ اشاره به بطلان این مذهب کرده باینکه هرگاه
چنین باشد مزاجی نخواهد بود بلکه کون و فساد خواهد بود برای آنکه مزاج میباید
که تر و بقای ممتزجات با عیان نهاد است لهذا واقع میشود در کیفیات متضاده
که منبعث میشود از قوتهای متفاعله در یکدیگر تا اینکه بهم میرسد کیفیت متوسطه بین
الاجزا که عبارت از مزاج باشد و دیگر آنکه هرگاه بقرع رابستن تحلیل مرکبات
کرده اند صور نوعی بسایط را نیافته اند و بعضی از متقدمین مثل انکساغورس
و اصحاب او که قائلند بخلیط منکر مزاج واستحاله هر دو شده اند و گمانشان
اینست که ارکان اربعه هیچکدام صرف موجود نیستند بلکه مخلوطند از این طبایع
و سایر طبایع نوعیه مثل لحم و عصب و عظم و عنب و تمر و عسل و غیر اینها و هیچ جزو غالب
ظاهر اند و نزد ملاقات غیر بروز می کند آنچه کامنست و کمون می کند آنچه بارزاست
پس کامن مغلوب کامن غالب بارز میشود و قومی دیگر میگویند که ظاهر بر سبیل بروزیست
بلکه بر سبیل نفوذیست از غیر مثل ماء که گرم میشود مگر بنفوذ اجزای ناری و ارد
از نار مجاور و این دو مذهب قریب بهم اند چه شریکند در اینکه آب مستحیل بحرارت
نشده بلکه حرارت نار مخلوط با آبست و مخالفت باهم کرده اند در اینکه نار بارز شده
از داخل یا بگونه وارد شده باو از خارج و بمعنی این ایشان ناشی شده مگر
بجهت اینکه میگویند که شی از لاشی حاصل نمیشود و باز ممتنع میدانند که شی شی دیگر شود
و شیخ بعد از فراغ از تعریف مزاج تنبیه کرده بر فساد این دو مذهب برای آنکه
قول بمزاج ممکن نیست با قول بکمون و بروز و بورود چیزی از خارج و دلیل گفته بر
فساد مذهب اول که بکمون و بروز باشد باینکه نار بسیاری که منفصل میشود از چوب عضا
و باقی میماند در ظاهر او ممکن نیست که موجود باشد در باطن او بالفعل و اورنو را

بلکه اگر نباشد در عضا مگر آتش باقی مانده بعد از سوختن تصدیق نمیتوان کرد
بوجود او بالفعل در وگر بروز نکند بسحق و مدرک نشود بلمس و نظر پس چگونه ممکن است
تصدیق بوجود اینهمه آتش که جدا شده از او و در حال اشتعال با آنچه باقی مانده
حدوث حرارت در حالت حرکت عنیف و نزد سائیدن دو چوب خشک بهم و در حالت
تخلخل مثل هوای کوره بسبب بادکردن بسیار دم و غیره ذلک و بعضی دلیل بر اینکه
صورت نوعی در مرکب باقی نمیماند چنین گفته اند که هرگاه اجسام در قسمت فعلی بحدی
برسد که در غایت صغر باشد و شکی نیست که هر چند جسم خوردتر باشد انفعال او از دیگر
اجسام کرد و محیط باشند زیاده بود پس لازم آید که در قبول انقسام بالفعل
بدرجه رسد که در غایت خوردی بود و چون بدان درجه رسد لامحاله قبول انفعال
در آن تمامتر بود پس لامحاله صورت صورت نوعی از و زایل شود و صورت دیگر که
مناسب استعداد او بود حاصل گردد و جواب از این دلیل چنین گفته اند که از اینکه قبول
قبول انفعال در و بیشتر باشد مستلزم این نیست که خلع صورت نوعی کند بلکه باید که
صورت کیفیت مستلزم خلع صور نوعیه نیست چه مباینت میان صورت نوعیه که از کمال
اولیست و میان کیفیت که از کمالات ثانیست به دلیل گفته اند و دلیل اول که دلیل لمی
دلیل اول آنکه کیفیت مستبدل میشود و صورت متبدل نمیشود مثل اینکه آب گرم میشود یا سرد
میشود و صورت آبی بر قرار میماند پس کیفیت تبدل غیر محفوظست و صورت غیر
تبدل محفوظ پس مغایرت بهم رسید و دلیل دوم آنکه شدت و ضعف در کیفیات غیر
غیر محفوظه میباشد و در صورت نوعی محفوظه نمیباشد و دلیل سوم که لمی است آنست
که صورت مقوم هیولیست و کیفیت عرضست و تابع و لاحق هیولی و دلیل دیگر آنست

آنست که هرگاه بسایط در مرکب خلع صورت نوعی کرده باشند لازم می‌آید
که شیء واحد را دو صورت نوعی باشد و این از جمله ممتنعات است جواب از این
چنین گفته‌اند که محل صورت نوعی بسایط اجزاست که مرکب از او حاصل شده
و محل صورت نوعی که بر مرکب فایض شده مجموع مرکبست و دلیل سوم آنست
که بر هر جزوی از اجزای صغار بسایط که در مرکبست صورت نوعی مرکبی
فایض شده و صورت نوعی مرکبی فایض نمیشود مگر بر چیزی که مرکب باشد
پس هرگاه بسایط در مرکب خلع صور نکرده باشند و قبول صورت نوعی مرکبی
کرده باشند لازم آید که اصغر اصغر نباشد و جواب از این همان جوابست
که سابقا مذکور شد دلیل چهارم آنست که اگر اجسام در قسمت بالفعل اگرچه بغایت
خوردی رسد صورت نوعی را نگاه دارد ممکن بود که از آن قدر جسم که مورچه
از آن مکنون شود فیلی از آن مکنون تواند شد برای آنکه شاید بودن که مزاجی
که شرط حدوث فیل بود در آن قدر جسم حاصل شود و لازم آید که فیل را در قدر مورچه
بیابند و واجب بود که بزرگتر از مورچه نباشند چه چون بمقداری رسد که با آن مزاج
که صورت فیلی بر آن موقوف بود تکوین فیل واجب بود پس لازم آید که چون آن مقدار
حاصل آید فیل مکنون شود و معلوم است که آن مزاج در مقدار اندک حاصل بود و بعد
از آن در مقدار بسیار پس چون آن مزاج در آن مقدار اندک بحصول پیوندد
فیضان صورت واجب بود پس لازم آید که هرگز مقدار فیل بزرگتر از
مقدار مورچه نباشد چه چون مزاج شرط حصول فیل بود و مقدار اندک را
حاصل بود حصول صورت فیل واجب بود لیکن محال است آنکه فیل در مقدار مورچه باشند

پس محالست که جسم در قسمت بالفعل چون بغایت خوردی رسد صورت نوعی
نگاه دارد و دلیل چهارم نیز ضعیف است برای آنکه مزاج تنها بس نیست
در حدوث انواع کون و فساد بل مزاج در مقداری خاص معتبر بود و چون مزاج
در مقداری خاص معتبر بود و محال باشد که فیل در مقدار مورچه تواند یافت
مورچه در مقدار فیل والله اعلم بالصواب

باب پنجم

در بحث جهت و آن چهار فصلست

فصل اول

در بیان معنی جهت بدانکه جهت طرف امتداد است را از آن روی که طرف
امتداد بود بل از آن روی که مقصد حرکت متحرک بود و هیچ شک نیست در وجود او برای
آنکه حرکت جز بسوی موجود نتوان کرد اگر گویند ابیض حرکت میکند از بیاض
بسوی سواد و پیش سواد در حالت حرکت معدوم است پس مقصد متحرک واجب
نبود که موجود بود جواب میگوییم که وقت میان صورت اول و آخر صورت برای
آنکه حرکت بجهت برای حاصل آمدن در جهت است و حرکت در کیفیت برای حاصل آمدن
کیفیتست بواسطه حرکت و مراد ما از آنچه گوییم جهت موجودست جهت حرکت
اینست بواسطه حرکات و چون این معلوم شد گوییم که چون این مقصد متحرک بود لازم آید
که اشاره حسی بدان توان کرد و هم چنین لازم آید که غیر منقسم بود برای آنکه
اگر منقسم بود چون متحرک را فرض کنیم که از جزو اول حرکت کند از دو حال بیرون نبود
یا حرکت از جهت کند یا حرکت بجهت کند اگر حرکت از جهت کند جزو دوم از جهت نبود
و اگر حرکت بجهت کند جزو اول جهت شود والله اعلم بحقایق الامور

فصل دوم

در بیان جهت امور طبیعی و جهت وضعی بدانکه جهت طبیعی آن بود که متغیر گردد بتغیر
فرض و جهت فرضی آن بود که متغیر بتغیر فرض گردد و از این لازم آید که جهت طبیعی بالا
و زیر باشد یعنی محدب فلک اطلس و مرکز کره خاک و بس چه بالفرض فرض بالا و زیر

باشند یعنی محدب فلک اطلس و مرکز کره خاک و لیکن چه بغیر فرض فارض
زیر و بالا نشود برای آنکه اگر فرض کنند که انسان را سرش بزیر کنند و پایش را
ببالا نگویند که این جهت که پایش سوی او بود زیر است و جهتی که سرش سوی او
بود بالاست بلکه گویند که سرش بزیر است و پایش ببالاست و هرچه غیر
بالا و زیر بود جهت وضعی خوانند و هر شخصی بحسب آنچه در او اطراف فرض کنند
او را جهات باشد و لیکن مشهور چنانست که جهات شش است و وجهش آنست که
چون سه امتداد را فرض کنیم که هر یک بنقطه گذرد بر آن وجه که زاویه قائمه از این
هر دو امتداد پیدا شود و هر یک هر امتدادی را دو طرف بود پس جهات باین
اعتبار شش بود و از آن طرف امتداد طول را باعتبار طول القامت انسان وقتی که ایستاده
بود یکی از آن دو که نزدیک سر او بود آنرا بالا خوانند و آنچه نزدیک پای
او بود آنرا زیر خوانند و دیگر طرف امتداد عرض را باعتبار عرض قامت انسان
یکی از آنکه قوی‌تر باشد آنرا راست خوانند و دیگری که ضعیف‌تر است
آنرا چپ خوانند و دو دیگر از طرف امتداد باقی باعتبار سطری قامت
انسان یکی از آن دو که نزدیک روی بود آنرا پیش خوانند و دیگر که نزدیک
قفا بود پس خوانند و باید دانست که جهات بدین اعتبار بیش از شش نبود
اما بغیر این اعتبار تواند بود که بیش از شش بود بل تواند بود که بحسب یک نقطه
جهات غیر متناهی متصور شود چه فرض امتدادات نامتناهی که یکدیگر را
قطع کنند بر یک نقطه ممکن بود و هر یک را از آن دو طرف بود پس بحسب آن
اطراف جهات غیر متناهی باشند **فصل سوم** در بیان آنکه محدد جهات جسمی
کری بود چون قبل از این بیان کردیم که جهت طبیعی زیاده از دو نبود یکی

جهت فوق و دیگری جهت تحت گوییم هر یک از ایشان را ممیزی بود و در خلاء جز
بهیچ وجه ممیزی فرض نتوان کرد پس خلای صرف محدد جهات نبود و هم چنین نشاید
که تمیز بیک جسم از آنجا که یک جسم بود حاصل شود برای آنکه اگر جهت قرب بدو معین
شود جهت بعد بدو معین نشود و اگر جهت بعد بدو متعین شود جهت قرب بدو
معین نشود و همچنین نشاید که تمیز بدو جسم حاصل شود برای آنکه بهر یکی از آن
دو جسم جز جهت قرب حاصل نشود و جهت بعد بر این تقدیر معین نشود و نشاید
که تمیز میان هر دو جهت بجوهری مفارق باشد برای آنکه نسبت او با همه جهات
یکسان بود پس لازم آید که تمیز بیک جسم واحد کری بود چه بدین تقدیر جهت
قرب بمحیط حاصل شود و جهت بعد بمرکز **فصل چهارم** در بیان کیفیت اعتبار
جهات ششگانه در فلک بدانکه جهات ششگانه را در فلک اعتبار کنند و جانب
مشرق را برای آنکه ابتدای حرکت از دست جهت راست گیرند برای مشابهت
او با انسان از آن وجه که قوه حرکت او از جانب راست بود و جانب مغرب را
چون مقابل جانب مشرق افتاده جهت چپ خوانند و جانب وسط السماء را
جهت بالا خوانند هم برای مشابهت او با انسان از آن وجه که در حرکت روی
بدان دارد و تحت الارض را چون مقابل وسط السماء افتاده جهت زیر
خوانند و قطب جنوبی را جهت پس خوانند و قطب شمالی را چون مقابل او افتاده
جهت پیش خوانند **باب ششم** در بیان شکل طبیعی جسم بدانکه هر جسمی از آنجا که طبیعة
آن جسم است اقتضای شکلی معین کند برای آنکه چون او را فرض کنیم مجرد از همه عوارض
لابد بود که او را از شکلی که مقتضی طبیعت آن جسم بود و شکل بسیط لازم بود که کری
بود چه چون بسیط که مقتضی اوست در وی هیچ اختلاف متصور نیست در شکل که مقتضی

او بود باید که در آن هیچ اختلافی نبود و شکلی که در ان اختلاف متصور نباشد
جز مستدیر نتواند بود پس شکل بسیط باید که مستدیر باشد و اما شکل مرکب از
معادن و نبات و حیوان مختلف بود بحسب مزاجهای ایشان و شرح آن
اقتضای تطویل کلام کند چنانکه این کتاب تحمل آن نتواند کرد **باب هشتم**
در میل و آن سه فصل بود **فصل اول** در تنبیه بر وجود میل و بیان ماهیت و اقسام آن
بدانکه ماهیت میل آن ممانعت است که بحس یافته میشود در جسم متحرک چنانکه در سنگ
که بزیر می آید و در خیک پر باد که آب او را فرو بری در اما وجود ش از احساس کردن
معلوم است چه اگر چیزی موجود نباشد محالست که محسوس شود و از انکه گفتیم
معلوم شود که میل نفس حرکت نبود و اگر نه در حالت سکون محسوس نشدی و حال
انکه در حال سکون نیز محسوس است مثلا بگاه داشتن جسمی ثقیل در هوا و باید دانست
که میل منقسم شود بسه قسم طبیعی و ارادی و قسری برای انکه این میل یا بسبب
جسمی خارج بود از این جسم که میل در وظاهر شود یا بسبب جسمی دیگر بود که
خارج ازو باشد انچه نه بسبب جسمی بود خارج از این جسم اگر پیدا شدن او
بارادت نباشد میل طبیعی بود چنانکه سنگ را باشد در وقت رجوع بمرکز
و اگر بارادتی ناشی شده میل ارادی بود چنانچه انسان را باشد در حرکت
اختیاری و اگر بسبب جسمی باشد خارج از این جسم میل قسری باشد چنانکه
سنگ را بود در آنجا انداختنش بسوی فوق و میل قسری میل طبیعی و میل ارادی را
باطل کند چنانکه در حرکت دادن سنگ بسوی بالا و هر چند در جسم میل طبیعی
با میل ارادی قوی تر قبول کند میل قسری کمتر و میل قسری گاهی باشد که بسیار
ضعیف بود و هر چند قاسر را قوت تمام بود و برای انکه تواند بود که قاسر را امکان

تاثیر در متحرک نبود و امکان تاثیر که نباشد یا بجهت خوردی متحرک باشد چنانکه در یک
رمل یا از جهت وقوع مانع خارجی بود چنانچه در یک کاه یا از جهت تخلخل اجزا
متحرک چنانچه در یک پر مرغ والله اعلم **فصل دوم** در بیان انکه میل قسری
از جسم چون زایل میشود بدانکه حال میل قسری و میل طبیعی در جسم چون حال
برودت و حرارت است در آب چه همچنانکه برودت و حرارت در آب با یکدیگر
جمع نشوند میل طبیعی و قسری که مختلف باشند در جسم با یکدیگر جمع نشوند
و اگر نه لازم آید که یک جسم در یک حال حرکت بدو جهت مختلف کند و این
محال بود بل تواند بود که دو میل که بدو جهت مختلف باشند با یکدیگر در یک جسم
جمع شوند چنانکه شخصی متحرک سنگی را بردارد چه در انحال میل او بسوی سفل
محسوس شود و میل بجهت حرکت شخص متحرک خود ظاهر است اما یا بالذات بود
و یا بالعرض و چون این معلوم شد گوییم میل قسری وارد شود بر جسمی که میل طبیعی
در وی بود و لا سنگ مقاومت میل طبیعی قاسر پیدا گردد و اگر قاسر را غلبه بود
میل قسری ظاهر گردد و میل طبیعی باطل شود و بعد از ان طبیعت و موانع خارجی
هر دو با یکدیگر میکوشند در سست کردن میل قسری بتدریج و بقدر انچه میل قسری
سست میشود میل طبیعی حادث میگردد تا انگاه که میل طبیعی بمقابل میل قسری
افتد پس در انوقت آن جسم را هیچ میل نبود و بعد از ان طبیعت و موانع خارجی
هم بدان تدریج که گفتیم میل قسری را منعدم سازند و میل طبیعی بتدریج زیاده شود
و باید دانست که هر جسم که در حیز طبیعی خود بود او را میل طبیعی نبود برای انکه چون
در حیز خود بود جوینده حیز طبیعی نتواند بود و گریزنده از حیز طبیعی نتواند بود
پس او را نه میل بحیز بود و نه میل از حیز **فصل سوم** در بیان انکه جسمی که میل طبیعی در و نبود

قبول حرکت قسری نکند برای آنکه اگر فرض کنیم که قاسری جسمی را که در وی میل طبیعی نبود
حرکت دهد در مسافتی معین و فرض کنیم که آن مسافت را در یک ساعت قطع کند
و همچنین فرض کنیم که همان قاسر جسمی دیگر را که در وی میل طبیعی بود حرکت دهد
هم در آن مسافت لازم آید که زمان قطع مسافت بیش از یک ساعت بود و الا لازم
آید که حرکت با عایق مثل حرکت بی عایق باشد و این محال باشد پس فرض کنیم که آن
دو ساعت باشد و همچنین فرض کنیم که همان قاسر جسمی دیگر را که در وی میل طبیعی بود
ولیکن آن میل نیمه میل اول بود حرکت دهد هم در آن مسافت لازم آید که قطع آن
مسافت در یک ساعت کند برای آنکه نسبت زمان با زمان چون نسبت میل با میل است
هرگاه نسبت میل با میل نصف باشد نسبت زمان با زمان نیز نصف خواهد بود پس لازم
آید که حرکت ذی المعاوق مساوی حرکت عدیم المعاوق باشد و این محال است
اگر کسی گوید که چرا نشاید که حرکت فی نفسه مقتضی قدری از زمان باشد و به سبب
عایق اقتضاء قدری دیگر از زمان کند و زیاده و نقصانی که واقع شود به سبب وجود
عایق و عدم عایق به سبب زیادت و قلت عایقیت و بنابرین تساوی حرکت
عدیم المعاوق با ذی المعاوق لازم نیاید جواب گوییم که محال است که حرکت فی نفسه
مقتضی قدری از زمان باشد چه هر قدر که اقتضا کند ترجیح بلا مرجح
لازم آید بجهت آنکه هرگاه حرکت را بی عایق در زمانی فرض کنیم و زمان لا محاله
قابل انقسامات غیر متناهی است پس حرکتی دیگر در نصف آن زمان فرض کنیم باید
که آن حرکت اسرع از حرکت اولی باشد و همچنین هر قدر از سرعت که فرض کنی اسرع
از آن ممکن خواهد بود مگر آنکه حرکت در آن واقع شود و محال است که حرکت
در آن واقع شود چه حرکت امری است تدریجی الوجود و اگر آنی الوجود شود قلب

ماهیتش

ماهیتش لازم آید و قلب ماهیت از جمله ممتنعات است پس باید که معاوقی باشد که بحد معین
و بطوء ما بدو اعم از آنکه معاوقی داخلی باشد یا خارجی و تحقیق کلام در این مقام آنکه
ماهیات تا متشخص نشوند موجود نمیشوند و حرکت متشخص نمیشود مگر بمداخلت امری که
اقتضا کند بودن حرکت را بر حدی معین از سرعت و بطوء و هر چیز که دخل دارد
در تعیین و دخل دارد در تشخص حرکت و شک نیست که معاوق که از جمله آن چیزهایی است که دخل
دارد در تعیین پس متشخص نمیشود حرکت بدون معاوق پس طبیعت حرکت مقتضی حدی
معین نیست بدون مداخلت معاوق چه حرکت با قطع نظر از مشخص متشخص نیست که طبیعت
حرکت و طبیعت حرکت بدون معاوق که دخل در تشخص آن دارد در خارج موجود
نمیتواند شد پس در خلا حرکت موجود نباشد و عدم امکان وجودش در خلا مستلزم
امتناع خلاست چه حرکت امری است ممکن الوجود و اگر خلا نیز ممکن الوجود می بود وجود
حرکت در خلا نیز ممکن بودی و این ظاهر است دیگر آنکه کسی گوید که چرا نشاید که نسبت آن
جسم که میل در آن بیشتر بود نسبت با آن جسم که در آن میل طبیعی کمتر بود چون نسبت
قوت بقوت نبود چه تواند که قوت جسمانی را در حالت اجتماع تاثیر بود و چون
آن را منقسم کنی تاثیر در آن باقی نماند همچنانکه در قوت حیوانی مذکور شد جواب گوییم
که قوتهای جسمانی چنانچه یاد کردیم دو گونه باشد یکی آنکه منقسم شود بانقسام محل
همچون صورت جسمی و صورت نوعی عناصر که همچون اعراض که در جزوی از اجزا
آن جسم حال اند و دیگری آنکه منقسم نشود بانقسام محل همچون قوه حیوانی که گفتیم
حالت در جمیع اجزا جسم و هیچک مراد در این صورت قسم اول است پس بیان
تمام است والله اعلم **باب هشتم** در اتصال حرکات و آن دو فصل بود **فصل**
اول در بیان آنکه از حرکات کدام متصل بود و کدام غیر متصل بی هیچ خلاف در آن

وران کرده اند که حرکت شدید متصل است و هم چنین حرکت مستقیم که بیک جهة
بود اما خلاف کرده اند در حرکات که بدو جهت مختلف بود چنانکه سنگی را
سوی بالا حرکت دهند و بعد از انعدام میل قسری بحرکت طبیعی میل بزیر فرود کند
و این محالست که هر دو حرکت با یکدیگر متصل باشند بل باید که میان آن
هر دو حرکت زمانی باید که آن سنگ در آن زمان ساکن باشد بعضی تشکیک کرده اند
بدین نحو که اگر میان حرکتین زمان سکونی باشد لازم آید که چون خردله در وقتی که
سنگ آسیا بر اندازند چون بسنگ آسیا رسد باید او را باز دارد و این حرف در غایت
سستی است برای آنکه خردله پیش از آنکه بسنگ آسیا رسد هوائیکه از حرکت سنگ آسیا
متحرک شده است خردله را باز گرداند و اما دلیل بر آنکه حرکتین با هم اتصال ندارند
چند دلیل است دلیل اول آنکه گوئیم که نشاید که اتصال متحرک بغایتی متعین و جدائی
آن از آن غایت در یک آن باشد و این معنی روشنست بلکه اتصال آن در آن غایت
در آنی بود و جدائی آن از آن غایت در آنی دیگر و اتصال این دو آن با یکدیگر
محال باشد و اگر نه جزو لا یتجزی لازم آید پس میان آن دو آن لازم آید که زمانی
سکونی باشد و مطلوب اینست و دلیل دوم آنست که اگر حرکت بالا شدن با حرکت بشیب
آمدن متصل بود لازم آید که هر دو یک حرکت بود برای آنکه فرض اتصال کردی پس
لازم آید که حرکت بعلو با حرکت بسوی سفل یکی باشد و این محال بود دلیل سوم آنکه
اگر حرکت بفوق با حرکت بسفل متصل باشد لازم آید که غایت بر بالا شدن همان
چیز بود که ابتداء حرکت از آن بود پس لازم آید که آنچه بحرکت مستقیم از آن هارب است
هم از آن بحرکت مستقیم طلبد و این محال بود و برین هر سه تشکیکات کرده اند اما
تشکیک بر دلیل اول آنست که اگر مراد از آن جدائی آنی بود که در آن آن نتوان گفتن که

جداست لازم نیست که میان آن اتصال و آن جدائی زمانی بود که جسم در آن زمان
جدا بود و اگر مراد آنی بود که اول جدائی در آن بود لازم نیاید که غیر آن
اتصال بود و اگر نه لازم آید که در حرکت مستقیم بحسب غایات که در آن فرض کنی
زمانهای سکون بود و این محالست اما تشکیک بر دلیل دوم آنست که گوئیم که واجب
نیست که هر اتصال موجب اتحاد حرکت بود که حدها در وجه بحسب فرض فارض بود
اما اتصال آن دو حرکت که بطرف بود چنانکه سنگ که بر بالا اندازند و بزیر
آید موجب اتحاد آن دو حرکت نبود و اما تشکیک بر دلیل سوم هم نزدیک بتشکیک بر دلیل
دوم گوئیم که واجب نبود که غایت حرکت بسفل غایت بعلو بود و این وقتی واجب
بودی که اتحاد این دو حرکت لازم آمدی و ما بطلان این بیان کردیم

فصل دوم در اثبات سکون میان دو حرکت مختلف بر وجهی که از اشکالها
وارد نبود بدانکه چون شیخ الرئیس دلیلهای [illegible] باطل کرد و اینجا از پیش خود دلیل
بر آنکه میان دو حرکت واجب مختلف بود که سکونی باشد و آن اینست که گوید حرکت را
لابد بود از میلی که بدان میل رسد بجائی که مطلوب بود و همچنین لابد بود او را از میلی
که اقتضای جدائی از آن غایت کند و هیچ آن میل که رسیدن بدو بود غیر آن
میل بود که جدائی بدو بود چه محال بود که از یک چیز دو امر که ضد یکدیگر باشند صادر
شود و لازم آید که در حالت رسیدن آن میل موجود بود که سبب رسیدن بدو بود و در
حالت جدائی آن میل که سبب جدائی بود موجود بود چه واجب بود که علت موجود
باشد در وقتی که معلول موجود شود و چون این مقدمات معلوم شد گوئیم که آن میل که
مقتضی بود در رسیدن جسم بجائی که مطلوب بود لا محاله در آنی بود که در وقت
رسیدن وجودش واجب بود و بعد از آن جسم از آن غایب دور شود لابد او را

میلی دیگر باید که آن میل در آنی دیگر بود و محال بود که آن جدا یابیند هم آن
رسیدن باشد و اگرنه لازم آید که در یک آن دو میل متضاد بود و این محال
باشد پس لازم آید که میان این دو آن زمانی غیر آن بود که جسم در آن زمان
ساکن باشد و اگرنه تتالی آنات لازم آید و از آن جزو لا یتجزی که بدیهی البطلان
است لازم آید و هرچه مستلزم محال باشد محال باشد قسم سوم در جملهٔ عالم و آن
سه باب بود **باب نهم** در بیان قوتهای اجسام بسیط و مرکب و آن
چهار فصل بود **فصل اول** در بیان اجسام بسیط و مرکب بدانکه جسم بسیط آن
بود که طبیعت او واحد بود و مرکب آن باشد که از طبیعتهای مختلف فراهم آمده باشد
و حد طبیعت چنین گفته‌اند که مبدأ اول حرکت و سکون آن چیز بود که آن
طبیعت در وی بود و مراد از مبدأ مبدأ فاعلی باشد و مراد از اول یعنی از او که
حرکت بود یا سکون از او صادر شود بی واسطه چون نفس حیوانی که مبدأ نمو
غذا دادن بود لکن بواسطهٔ طبیعت و در این حد هر جسمی که حرکت و سکون از او
صادر شود اگرچه بواسطهٔ اراده باشد داخل باشد و اگر خواهند که مثل این
اجسام خارج شوند قیدی دیگر زیاده کنند و آن قید این بود که گویند بر یک
وتیره پس تعریف طبیعت چنین بود که مبدأ اول حرکت و سکون آن چیز بود
که طبیعت در وی بود بر یک وتیره **فصل دوم** آنکه یک جسم را نشاید که دو صورت
نوعی داشته باشد برای آنکه اگر هر یکی کافی بود در موجود گردانیدن ماده
بالفعل لازم آید که آن یکی دیگر عرض بود برای آنکه هر یکی مستغنی بود از آن دیگر
و اگر هر یک کافی نبود بلکه مجموع من حیث المجموع کافی باشد از دو حالت بیرون
نباشد یا هر یکی از آن دیگر ممتاز باشد یا نباشد اگر ممتاز نبود لازم آید که

هر یک را وجودی بود و معلوم است که وجود صورت معین پیش از ماده نتواند
بود بل محتاج بود بماده پس مجموع محتاج بماده باشد و ما ماده را احتیاج
بصورت بیان کردیم پس این محال لازم آید و اگر هر یک از آن دیگر ممتاز نباشد
بلکه ترکیب میان ایشان ترکیب عقلی باشد چنانکه جنس و فصل را با یکدیگر این قسم
محال نباشد چه بحقیقت یک صورت بود و ترکیب عقلی مخالف وحدت خارجی
نبود پس لازم آید که هر جسمی را یک صورت نوعی بیشتر نبود و جایز بود که از این
یک صورت واحد بسبب امور مختلفه قوتهای مختلف پیدا شود مثلا از صورت آب
بسبب برودت قوت فعلی پیدا گردد و بسبب رطوبت قوت انفعالی و بسبب طلب مکان
قوت میل **فصل سوم** در بیان غایت و مبدأ هر قوت بدانکه قوت که واحد
بالنوع باشد او را غایتی نوعی باشد چنانکه حرکت سنگ سوی مرکز و قوت که
واحد بالجنس باشد آن را غایتی جنسی بود همچون حرکت که صادر شود از آب و زمین
بسوی سفل و همچنین بدانکه چون فعل طبیعی واحد بالنوع باشد همچنین مبدأ آن
باید که واحد بالنوع باشد که اگر مبدأش واحد بالنوع نباشد بل واحد بالجنس باشد
لازم آید که آنچه که مشارک بود با آن مبدأ در آن نوع مشارک آن نبود در
نوع بل در جنس مشارک بود و بفصل مخالف و آن فصل یا مخصص فعل قوت بود یا نبود
اگر مخصص باشد شرکت در فعل بحسب نوع نماند و اگر مخصص نبود خود فصل نبود و
محال بود و امتیاز در انواع بجنس یا فصول و هم چنین معلوم باید کرد که فعلهای
که از ضدان حاصل شود از آن روی که ضد آن باشند هم ضد آن باشند برای آنکه
آنچه ضد آن اقتضا کند ضد آن کند اگر موافق باشند نتواند بود که صدور آن بسبب امری
خاص بود که در هر یک از ضدین باشد یا از امری عام بود که در هر دو ضد باشد

نتواند بود که از امر عام باشد چه هر دو ضد را از روی امر عام بایکدیگر هیچ ضدیت
نبود و همچنین نتواند بود که از امری خاص بود که مخصوص بیکی از ضدین باشد چه
واجب بود که مقتضی هر ضدی مخالف مقتضی آن ضد دیگر بود و چه اشتراک
در عرضی مستلزم اشتراک در ذاتی است هم چنین که بعضی اکابر در دفع این شبهه
گمون گفته اند که عرضیات منتهی بذاتیات میشوند و اشتراک در عرض عام که
مشی است مستلزم اشتراک در جنس است که حیوان باشد و اشتراک در خاصه
که ضحک باشد مستلزم اشتراک در فصل است که نطق باشد **فصل چهارم** در بیان
خفیف و ثقیل بدانکه حرکت یا بسوی وسط باشد نه بدان معنی که آن متحرک حقیقة
وسط حرکت کند بل بدان معنی که توجه بوسط کند از محیط چنانکه حرکت زمین
یا از مرکز بود و هم نه بدان معنی که از حقیقت وسط حرکت کند بل بدان معنی که
توجه بوسط کند از محیط چنانکه حرکت زمین الا از مرکز بود و هم نه بدان معنی که از
حقیقت وسط حرکت کند بل بدان معنی که توجه از وسط بسوی محیط کند چنانکه حرکت
آتش و هوا یا بر وسط بود و انچه بر وسط بود نتواند بود که وسط مرکز بود چنانکه
حرکت فلک اول و نتواند بود که مرکز خارج از وسط بود چنانکه فلکهای خارج
مرکز بلکه باید که حرکت نزدیک بوسط و دوری از وسط حاصل آید بعرض چه
اگر دوری از وسط یا نزدیکی بوسط او را مطلوب بودی لازم آمدی که از
حرکات باز ایستادندی پس آنچه بالطبع متحرک باشد بسوی وسط آنرا ثقیل خوانند
وانچه متحرک بود از وسط آنرا خفیف خوانند و باید دانست که هر یک از ثقیل
و خفیف منقسم شود بدو قسم ثقیل مطلق و ثقیل مضاف و خفیف مطلق و خفیف
مضاف اما ثقیل مطلق آن بود که حرکت کند از محیط بسوی وسط چون سنگ

و ثقیل مضاف آن بود که در بیشتر مسافت میان محیط و مرکز حرکت کند بسوی
وسط بالطبع و حرکت نیز از وسط کند گاه گاه اما در مسافت اندک و میان محیط
و مرکز حرکت کند بسوی وسط بالطبع و حرکت نیز از وسط بود چنانکه آب و خفیف
مطلق آن بود که حرکت کند بسوی محیط از وسط چون آتش و خفیف مضاف
آن بود که در بیشتر مسافت میان محیط و مرکز محیط حرکت کند بالطبع و حرکت نیز
بسوی وسط گاه گاه کند اما در مسافت اندک چون هوا و افلاک را نتوان گفتن
که ثقیل است و نتوان گفتن که خفیف است برای آنکه حرکت نه بوسط میکنند و نه
از وسط بدانکه بعضی از متقدمین را ظن بوده است که ارض و ماء ثقیل مطلق اند
و هوا و نار خفیف مطلق لیکن ارض در طلب مرکز سبقت بر ماء کرده و هم چنین نار
در طلب محیط سبقت بر هوا کرده و این ظنی کاذبست چه هر کدام چیزی
خاص دارند که او مکان طبیعی ایشان است که اگر مکان طبیعی نبودی بایستی که
چون آتش خرق کره هوا می کند و خود را بحیز طبیعی خود میرساند هوا نیز خرق کره نار
کردی و هم چنین آب خرق کره ارض کردی و حال آنکه خرق نه واقع نیست پس مکانی
که دارند مکان طبیعی خواهد بود و دیگر آنکه طبیعت واحد مقتضی نیست مگر مکان
واحد و اختلاف اجسام در طبایع مستلزم اختلاف ایشان است در طلب مکان
اگرچه میتوان گفت که اختلاف در معلولات مستلزم اختلاف علل است و اما اختلاف
علل مستلزم اختلاف معلولات نیست و همچنین بعضی دیگر ظن برده اند که زمین
که در میان افتاده است از بهر جذب هر جزوی از فلک بود او را چون همه اجزای
فلک با او یک نسبت دارد محال بود که بجهتی دون جهتی منجذب تواند شد و این ظن
هم باطلست و اگر نه وقتی که سنگ بر انداختندی لازم آمدی که بسوی فلک منجذب

تندی چه مانع در بصورت موجود نیست فایده دیگر بدانکه هر چیزی که حجم او مساوی
حجم آب بود در ثقل او مثل ثقل آب چون او را در آب اندازند از جایگاه آب بقدر
بجز دیگر که سطح ظاهر آن جسم یکی شود با سطح ظاهر آب و اگر آن جسم ثقیل تر از
آب باشد تا بقعر فرو رود و اگر خفیف تر باشد بر بالای آب بایستد و بقدری
در آب فرو رود که اگر مکان آن قدر پر آب کنند آن آب مساوی آن جسم
باشد در ثقل چنانچه در جوبهایی که بر سر آبها اندازند مشاهده شود و الله اعلم

باب دوم در ترتیب اجسام بسیط و تقدم بعضی بر بعضی بدانکه هر جسمی که متحرک
باشد بحرکت مستقیم لابد ترک جهتی و قصد جهتی کند پس لازم آید که سابق بر جهت
بود و بل بعد از جهت یا با جهت بود در محدد و جهت پیشک متقدم باشد بر جهت
پس محدد و جهت متقدم بود بر اجسام که حرکت مستقیم کنند و باید دانست که جسمهایی
که حرکت مستدیر کنند طبیعت ایشان مخالف طبیعت جسمهایی بود که ایشان را
حرکات مستقیم بود برای آنکه اختلاف در معلولها موجب اختلاف در علتهاست
و طبیعت جسمهای مستدیر که از طبیعت خامسه خوانند واحد بالنوع نیست بل
واحد بالجنس است برای آنکه اختلاف ایشان در جهت حرکات و در
سرعت و بطو چنانکه بعد از این معلوم شود دلالت بر اختلاف طبیعت ایشان
میکند اگر گویند که اتفاق جسمها در حرکت بسبب اتفاق طبیعت آن جسمها بود همچنین
که اختلاف آن جسمها در حرکت بسبب اختلاف طبیعت آن جسمها بود پس لازم آید
بود که آب و زمین و همچنین هوا و آتش متفق باشند در طبیعت برای آنکه
آب و زمین را اتفاق در حرکت است چه هر دو حرکت بسوی سفل کنند و آتش
و هوا را همچنین اتفاق در حرکت است چه هر دو حرکت بسوی فوق کنند جواب

[illegible]

چنین گفته اند که حرکت آب و زمین متفق نیستند بالنوع بل متفق اند بالجنس و ما
اتفاق حرکت بالنوع در علل و نیستند با تفاق طبیعت بالنوع میدانیم و خواه
دیگر آنکه اختلاف در معلولات مستلزم اختلاف در علل میشود اما اتحاد معلول
مستلزم اتحاد علت نیست همچنین که اتحاد در کرویت شکل بسایط مستلزم اتحاد طبایع
ایشان نیست و باید دانست که بواسطه حرکت شبانروزی فلک اول را که
از افلاک معدل النهار خوانند و خالی از کواکب بود اثبات کرده اند و بواسطه
حرکت زحل فلک سوم و بواسطه حرکت مشتری فلک چهارم و بواسطه حرکت
مریخ فلک پنجم و بواسطه حرکت آفتاب فلک ششم و بواسطه حرکت زهره فلک هفتم
و بواسطه حرکت عطارد فلک هشتم و بواسطه حرکت قمر فلک نهم و از این فلکها در
فلک اول و دوم ترکیب نیافته اند و در باقی افلاک ترکیب ثابت کرده اند
چنانچه در کتب هیات مذکور است و محقق طوسی رحمة الله علیه میفرماید که ممکن است
که افلاک کلیه منحصر در هشت باشد باین نحو که حرکت یومی مستند باشد بجمیع افلاک
نه بفلک خاصی و نفسی که متعلق بجمیع باشد محرک همه باشد بحرکت یومی و هر کدام
نفسی علیحده نیز داشته باشند که محرک ایشان باشد بحرکت خاصه و صاحب
تحفه میگوید که چون من این سخن را از استاد شنیدم گفتم جایز است که افلاک
کلیه هفت باشند بدین نحو که ثوابت و دوایر بروج بر محدب فلک زحل
باشند و نعلق گیرد نفسی بمجموع سبعه و حرکت دهد افلاک را بحرکت یومی
و نفسی دیگر بفلک هشتم و حرکت دهد او را بحرکت بطیئه غربیه و لکن بشرط آنکه
دوایر بروج متحرک بحرکت سریعه باشند و دون بطیئه تا منتقل شود ثوابت
بسبب حرکت بطیئه از برجی ببرجی همچنین که واقع است در نفس الامر این سخن را

بر چون نشنید پسندید و تخمین منع نمود کسی گوید که انتقال ثوابت بحرکت
بطیه از برجی ببرجی مستدعی این نیست که دوایر بروج متحرک باشند بحرکت
سریعه چه اگر ساکن باشند انتقال نیز ممکن است از برای آنکه ما میگوییم
که اگر دوایر بروج ساکن باشند در حالتی که حرکت میکنند ثوابت بحرکت
سریعه هرچند که ممکن است که حرکت کنند باز بحرکت بطیه لیکن متحقق نمیشود
انتقال از برجی ببرجی برای آنکه ما بحرکت بطیه قطع یکدرجه کنند
نتوانیم بحرکت سریعه چندین برج بخلاف توالی قطع میشود پس انتقال
ممکن نیست چه انتقال باید که بتوالی باشد و اگر نه بخلاف توالی کوکبی
که در اول حمل است بحوت می‌آید و هم چنین بدلو تا باز برسد باول حمل
و این را انتقال نمیگویند نهایت آنکه در هر دوره آن کوکب که در اول
حملست چون حرکت بطیه او موازی مدار منطقة البروج است و حرکت
سریعه اش موازی مدار معدل باید که در حین وصول بمعدل بر نقطه دیگر
باشد از معدل که اول نبود و ضبط حرکت ثوابت ما بحرکت بطیه
نتوان کرد چه هرگاه کوکب در برجی باشد و بحرکت سریعه دوره را
تمام کند در حین وصول بهمان برج بآن نقطه از معدل که
اول نبود نخواهد بود و بعد از افلاک نه گانه عناصر چهارگانه بود و بعد از
فلک قمر کره آتش بود و بعد از ان کره هوا و بعد از ان کره آب و بعد
از ان کره خاک **باب یازدهم** در تمامی سخن در احوال فلک و آن شش فصل بود
فصل اول در بیان آنکه بر محدد جهات حرکت مستقیم جایز نبود و متحرک بود
بحرکت مستدیره و بسیط بود بدانکه بر محدد جهات حرکت مستقیم جایز نبود اگر نه

لازم آید که از جهتی بجهتی حرکت کند پس لازم آید که جهت پیش از و باشد پس او
محدد جهات نباشد و ما او را محدد جهات فرض کرده ایم و واجب بود که
محدد جهات بسیط بود و برای آنکه اگر نه بسیط بود مرکب بود و اگر مرکب بود
لازم آید که اجزا او را جهات بود که سابق بود بر ان اجزا پس آن محدد
نبوده و هم چنین لازم آید که اگر مرکب باشد اجزا او از یکدیگر جدا شوند و
از جدا شدن اجزا از یکدیگر لازم آید که جهت پیش از ان بود پس لازم آید
که آن محدد جهات نبوده و ما آنرا محدد فرض کرده ایم و این محال بود
پس لازم آید که محدد جهات مرکب نباشد و چون ثابت شد که مرکب نبود
لازم آید که بسیط بود و چون بسیط بود کو هم حاصل آمدن آن بر وضعی معین
از وضعها که او را ممکن است اولی نبود از حاصل آمدن بر وضعی دیگر پس
زوال آن از ان وضع ممکن بود پس بر ان میل واجب بود که اقتضای
حرکت مستدیر کند پس او متحرک بود بحرکت مستدیره و برین برهان شکها چند
کرده اند شک اول آنست که گویند از امکان حرکت وجود میل بالفعل لازم
نیاید بلکه از حرکت بالفعل وجود میل بالفعل لازم آید پس اگر وجود میل بوجود
حرکت ثابت کنند دور لازم آید شک دوم آنست که گویند که اگر محدد
جهات برای آنکه بسیط بود او را میل مستدیر که سبب حرکت مستدیر
بود باشد پس لازم آید که همه عناصر بحرکت مستدیر متحرک باشند
شک سوم آنکه هیچ شک نیست که چون فلک بسیط بود و همه اجزا او یکسان بود
و چون چنین بود فرق میان اجزا از فلک که حرکت بدان کنند و میان
دیگر اجزا نباشد پس اگر از یک یک اجزا او طبیعت تغیر در وضع لازم آید

واجب بود که در وسطهای نامتناهی بود و چون در وسطهای نامتناهی
ممکن بود حرکات مختلف نامتناهی واجب بود بهمان دلیل که مذکور شد
اما جواب از شک اول آنست که امکان حرکت کافیست در ثبوت میل
طبیعی که سبب حرکت بود درین صورت برای آنکه با وجود این امکان
و قطع نظر از جمله موانع غریب امکان تحریک بر سبیل قسر بود و امکان
تحریک بر سبیل قسر موجب وجود میل طبیعی بود چه ما بیان کردیم که هر جسمی که ورا
امکان حرکت قسری بود واجب بود که دروی میل طبیعی بود و چون
دروی میل طبیعی موجود بود حرکت او را لازم بود چه هیچ عایق در
فلک تصور نتوان کرد اما جواب از شک دوم آنست که عناصر را میل طبیعی
ثابتست که اقتضاء حرکت مستقیم کند پس محال بود که دروی میل مستدیر
فرض توان کرد چه اجتماع دو میل مختلف در یک جسم محال بود و اما جواب
از شک سوم آنکه چیزی در افلاک لابد بود از سببی که آن سبب اقتضاء خاص کند در آن
بعضی از اجزاء او آن بحرکت کند و بعضی دیگر بغیر حرکت و آن سبب نتواند
بود که راجع بفلک باشد چه در بسیط این اختلاف نبود بل راجع بفاعل
بود و چه تواند بود که در فاعل آن ترکیب بوجهی باشد که عقل بشری بدو نرسد
و باید دانست که بودن نسبت محدد جهات با فلکها که در زیر آن افتاده‌اند
در جهت حرکت یا متعدد حرکت حقی نقصد با او نسبت محدد است باید
نقاصر **فصل دوم در بیان** آنکه خرق و التیام و کون و فساد و سردی و گرمی
بر محدد جهات محال باشد بنا بر آنکه میل مستقیم بر محدد جهات ممتنع باشد
چند امر لازم آید اول آنکه شاید که محدد جهات را خرق و التیام بود برای آنکه

اکراورا

اگر او را خرق پیدا شود در انحلالات اجزای او بر سبیل استقامت واجب بود
که منحرک شود و همچنین چون التیام بعد از خرق پیدا شود واجب بود که
هم بر سبیل استقامت حرکت بجای خود کند و بهر دو تقدیر لازم آید که آنچه
محدد جهات او را فرض کرده‌ایم محدد جهات نبود دوم آنکه شاید که
او را کون و فساد بود برای آنکه هر جسم بحسب صورت نوعی اقتضاء مکانی
خاص کند پس اگر او را کون و فساد ممکن بود بجاست او را پیش از کون مکانی
باشد و بعد از کون مکانی دیگر پس مکان او بالفعل درست یا طبیعی صورت
نوعی اولست اگر یا طبیعی صورت نوعی ثانیست اگر طبیعی صورت نوعی
اول باشد جسم را بسبب صورت نوعی ثانی بجانب طبیعی خیر دیگر خواهد بود و میل با آن
خیر بحرکت مستقیم بالضروره خواهد داشت و اگر طبیعی صورت نوعی ثانی باشد
جسم را بالضروره در آن وقت که صورت نوعی اول بروی فایض بود طبعاً مقتضی
حیز دیگر خواهد بود پس بهر دو تقدیر قابل حرکت مستقیم بوده است برای
آنکه طالب مکان طبیعی است و بحرکت وضعی نقل از مکانی بمکانی دیگر نتوان
کرد و ما ثابت کردیم که بر محدد جهات حرکت مستقیم جایز نیست بلکه باید که
متحرک بحرکت مستدیر باشد سوم آنکه محدد جهات را نمو و ذبول جایز نیست
چه حرکت در نمو یا حرکت در ذبول جز بعنوان استقامت نیست و ما ثابت
کردیم که حرکت محدد جهات بر سبیل استقامت ممتنع باشد چهارم آنکه شاید که
محدد جهات را حرارت یا برودت باشد برای آنکه حرارت اقتضای خفت کند
و برودت اقتضای ثقل چه خفت اقتضای حرکت بسوی مرکز کند نیز بر سبیل
استقامت **فصل سوم** در بیان آنکه افلاک را رنگ نیست که هم

افلاک را هیچ لون نیست بدو دلیل یکی انکه بسیط است و لون تابع مزاج است و
این دلیل ضعیف باشد برای انکه ماه هم بسیط است و او را لون هست دوم
انکه اگر او را لونی بودی لازم امدی که کواکب ثوابت و سبعه سیاره دیده
نشدی اما سبب انکه او را ازرق میبینند ان است که در نفس خود شفافست
و شفاف چون از پس وی جسمی ملون باشد تاریک نماید و در هوا لامحاله
اجزای غباری روشن محسوس بود و چون تاریک و روشن با یکدیگر امیخته
شود از ان مجموع تخیل ازرقی میکنند بدانکه سبب روشنی مجره کواکب
خورد کم ضوء است که نزدیک بهم واقع شده است و تمیز میان ان
کواکب نمیتوان کرد و روشنی محسوس میشود والله اعلم **فصل چهارم** در بیان
احوال مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد بدانکه اکثر مرکبات ناقصه را انها را
کاینات جو گویند بسبب انکه چون اکثر در مابین زمین و اسمان حادث شوند
ماده قریب ایشان بخار و دخان باشد که خود نیز مرکب ناقص اند چه بخار
اجزاء مائیه است که از تابش افتاب یا غیر ان کسب حرارت کند و
ممزوج با اجزای هوا گشته میل علو نماید و دخان اجزای ارضی است
که با اجزای ناری مکنون از هوا مخلوط گشته میل بالا نماید و هوای
مجاور ارض و ما که کسب برودت از مجاور خود مینماید دو طبقه است یکی
انکه اثر شعاع منعکس باو میرسد و برودت مکتسبه باطل مینماید دوم طبقه
زمهریریه که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس برودت مکتسبه باقیست پس هرگاه
بخار متصاعد که لامحاله بسبب حرارت لطیف شود بطبقه زمهریریه رسد
و از برودت متکاثف گردد و سحاب عبارت از ان باشد و بعد از

تکاثف

تکاثف اجزاء مائی از اجزاء هوایی منفصل شده مجتمع شده متقاطر گردد
و باران عبارت از ان باشد و اگر برودت بغایت شدید باشد اجزاء
مائی بعد از انفصال و قبل از اجتماع تام منعقد گشته متنازل شود و برف عبارت
از ان باشد و اگر برودت شدید باشد اما نه بمرتبه که پیش از اجتماع منعقد شود
بلکه بعد از اجتماع منعقد شود و نزول نماید تگرگ عبارت از ان باشد
بالجمله چون اجزاء مائیه از اجزاء هوائیه بالتمام منفصل شود سحاب مرتفع گردد
و هوا صاف شود و گاه باشد که سحاب بسبب شدت تکاثف ثقیل گردد و مایل
بسفل شود و در اثنا حرکت اجزاء مائی بسبب حرارت مکتسبه از حرکت لطیف
شده منقلب بهوا گردد و چون در حرکتست باد حادث شود چه باد عبارتست
از هوای متحرک و سحاب یا انکه بارش کند مرتفع گردد و گاه باشد که بسبب
اندفاع سحاب بجانب سفل هوای مجاور او متحرک شده باد حادث شود
بدون انکه اجزاء مائی منقلب بهوا شود و گاه هست که سبب حدوث ریاح
تخلخل یا تکاثفی است که در هوا بهم رسد و تخلخل در اصطلاح عبارت از زیاد
شدن مقدار جسم است بی انکه اجزاء جسم زیاده شود و تکاثف عبارت از
کم شدن مقدار جسمست بی انکه جزئی از مقدار جسم کم شود و حرارت موجب
تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون هوا متخلخل شود و هوای
مجاور خود را دفع و اخراج نماید هوای مجاور نیز مجاور خود را دفع کند و منجر
بهبوب ریاح گردد و چون هوا متکاثف شود هوای مجاور او بسبب امتناع
خلا بسوی او حرکت کند و باد حادث شود و حکما را در اثبات تخلخل و تکاثف
دلایل تجربیه بسیار است و از جمله انکه چون شیشه گلاب زن را بسیار مکند

و فی الحال بر سر آب نگون کنند آب داخل او شود و حال آنکه پیش از مکیدن اگر
نگون کنند داخل نشود و این نبود مگر به سبب آنکه مکیدن بسیاری از هوا را بیرون
کند و اندک هوا که ماند بنا بر امتناع خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیشه را
فرا گیرد و چون متصل به آب شود برودت طبیعی آب تکثیف او کند به مقدار
اصلی خود عود نماید و بنا بر امتناع خلا آب بخلاف جهت طبیعی خود حرکت
قسری نموده داخل شیشه شود اما پیش از مکیدن چون هوای شیشه متخلخل
نگشته و رقیق نگشته نشده و به استحکام طبیعی خود باقی است برودت آب
تکثیف او نتواند کرد تا سبب دخول آب تواند شد و اعتراضی که بر این دلیل
می کنند آن است که اگر شیشه مذکور را به این حال بر سر آب گرم سرنگون کنند
باز آب داخل شود و حال آنکه برودتی موجود نیست که تکثیف او تواند کرد و این
اعتراض باطل است چه اگر برودت بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده که صورت
مائیه است موجود است و او باعث اوست که مقارن اوست علت تکثیف
تواند شد چه حق آن است که فعل در عناصر منسوب به صورت است نه به کیفیت و
دلیل امتناع خلا قبل از این مذکور شده و نوعی از باد باشد که او را سموم گویند
یعنی متکیفه به کیفیت سمی و سببش آن بود که هوا از شدت اشعه منعکسه محترق
شود و کیفیت سمی بهم رساند چنانکه در بلاد [illegible] گرمسیر و یا مرور بر اراضی
حاره کبریتیه نماید و کیفیت سمی کسب کند و گاه اتفاق افتد که به سبب حدوث
ریاح از جهات مختلفه بهم رسند و همه بهم متوجه شوند و بیکدیگر خورده پیچیده شوند
و گرد و غبار را از روی زمین از اینها در اینها پیچد و چون همه با هم متقاوم
و قدر باشند و از جهت دیگر راه بدر رفتن نیابند لابد بجانب بالا متصاعد شوند

زمین را گرد باد خوانند و گاه باشد که بخار متصاعد به سبب قلت حرارت
بطبقه زمهریریه نرسد بلکه در همین طبقه اخیره که هوا قریب بارض است سرمای
باو برخورده و اگر بسیار باشد متکاثف شود و ابر منعقد شود و متقاطر گردد و در
کوهستانات امثال این بسیار مشاهده شده و گاه باشد که ابر منعقد نشود و متقاطر
گردد بلکه متکاثف شده فی الجمله در زمان گردد باد حرارت تا مرتفع گردد و مانع
از آن باشد و در بلاد رطبه خصوص قریب بحر بسیار این صورت واقع گردد و اگر
بسیار نباشد و تا شب بماند و از برخوردن برودت شب اگر برودت کم بود
شبنم شود و اگر بیشتر باشد صقیع منعقد گردد و آن سفیدی باشد که در وقت
صباح اکثر بر روی کاهها و برگها که بر روی زمین ریخته باشد مرئی شود و نسبتش
بشبنم چون نسبت برف باشد بباران و گاه باشد که دخان با بخار متصاعد
مخلوط باشد و چون بطبقه زمهریریه رسد و سحاب منعقد گردد دخان در میان
سحاب محتبس شود و اگر حرارتش باقی بماند میل بصعود نماید و اگر زایل شود به سبب
برودت و ثقل اجزای ارضیه میل بسفل نماید لامحاله در حالت صعود یا نزول
تمزیق سحاب کند و صوتی که از دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد و اگر آن
دخان به سبب حرکت عنیفه و دهنیتی که دارد مشتعل شود و زود منطفی گردد برق باشد
و اگر غلیظ باشد و دیر منطفی گردد صاعقه باشد و منطفی نشود تا بزمین رسد
و بعد از آن گاه باشد که لطیف شود و اگر بجسم متخلخل منفذ داری برخورد
در منافذ او نفوذ کند و احراق وی نکند و اگر بجسم مندمج صلبی رسد در یکدم آنرا
پس اگر بزر رسد زر را بگدازد و کیسه نسوزد و گاه باشد که همان کثافت و غلظت
باقی بماند و بهر چه رسد بسوزاند و اما قوس و قزح تفصیل سببش بغایت مشکل است

تخصیص سبب اختلاف الوانش و بیان اجمالیش از ارتسام ضوء نیر اعظم است در
اجزاء رشیه صیقلیه مائیه واقعه در هوا بر هیات استداره که در عقب آن جسمی
تیره مانند جبل یا ابر سیاه باشد تا حکم آینه پیدا کند و بتجربه معلوم شده که
اجزای آینه بحکایت لون صور کند اما بحکایت شکل و صورت نتواند کرد
و سبب اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال اختلاف استعداد آن اجزا تواند بود
یا اختلاف اوضاع بحسب قرب و بعد از نیر اعظم یا اختلاف میان ضوء
نیر و آن الوان مختلفه تمام و حدوث این صورت از اجزاء مذکوره بعید نیست
اگر ابر دی حودرا ترکنی و متوجه روی آفتاب شوی بحیثیتی که نظر تو از ما بین
سوی ابر و منعکس بآفتاب شود بهرابه الوان عجیبه مشاهده توان کرد
که شاید قضیه قوس قزح تواند شد و نزدیک بامر قوس قزح است
امر هاله چه هاله از ارتسام ضوء قمر باشد در اجزاء رشیه متصغره صیقلیه مدور
واقعه بجیب وضع در هوا که ابر تر و بسیار اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده
از اجزاء رشیه در حوالی نیر واقع شود بعضی فوق بعضی و در آن حالت هاله
متعدده مشاهده شود بر هیات دوایر که بعضی محیط بر بعضی باشند و از بعضی
دیدن هفت هاله با هم منقول شده و بر سبیل ندرت تواند بود که هاله در اجزای
شمس نیز مرتسم شود و شیخ ابوعلی بحکایت مشاهده اینحالت کرده اما شهب و
نیازک و نظایر آن پس آنست که هرگاه دخان متصاعد گردد در طبقه
زمهریریه محتبس شود و تجزی نماید پس اگر لطیف باشد چون بطبقه دوم هوا
که بالجمله مجاورتی با کره نار دارد و حرارت نار زود در آن تاثیر کند مشتعل
شود و چون بغایت لطیف باشد زود بنار صرف منقلب شود و غیر مرئی گردد چنان

نماید

نماید که منطفی شد و این را شهاب گویند و آنکه می‌نماید که کوکبی حرکت کرد آ
آنست که اول آن طرف که بکره نار نزدیکتر است مشتعل گردد و شعله از و بهیات
کوکب نماید و چون بسیار لطیف است هر جا که مشتعل شود مکث نکند و جزو اول
موضع متصل بآن موضع مشتعل شود و همچنین تا بآخر رسد اگر مشاهده شمع کشته که
دودی در سر داشته باشد و در زیر چراغی بگیرند چنانکه دود شعله متصل شود
کرده باشی و دیده که شعله چگونه در دود می‌افتد و میدود تا فتیله شمع کشته مشتعل
گردد این آینه شاهد صدق باشد قضیه مذکوره را و اگر دخان غلیظ باشد در طبقه
دوم مشتعل نگردد بلکه بطبقه اول رسد و چون مشتعل شد بسبب غلظت زود منطفی نشود
بلکه درنگ کند و بسیار باشد که روزها و ماهها درنگ کند و باشکال مختلفه
واقع شود و گاه باشد که بهیات گیسوی فروهشته نماید و آنرا ذوذوابه گویند
و گاه باشد که بصورت ذنب باشد و آنرا ذوذنب خوانند و گاه بشکل رمحی
باشد و آنرا نیازک خوانند و ممکن است که باشکال دیگر نیز مرئی گردد و اگر
ماده دخان متصل بارض باشد شعله منطفی نشود تا بارض رسد و آنرا حریق گویند
و گاه باشد که ابخره حادث شده در اجواف زمین بسبب انسداد مسامات راه
بیرون رفتن نیابد و در زمین محتبس گردد و چون فی الجمله مکث نماید بسبب مجاورت
ارض میل ببرودت کند و منقلب شود بآب و چون بسیار گردد موجب شکافته
شدن موضعی از ارض شود و انفجار عیون عبارت از آن باشد و شکستگیت
که در فرو رفتن بارانها و برفها بآب شده در مسامات زمین موجب ازدیاد آن
صورت باشد لهذا بکثرت برف و باران بسبب زیادتی آب عیون قوت
گردد و بقلتش بسبب قلت آن شود و اگر بخار یا دخان محتبس در ارض غایت

غلیظ باشد با مسامات زمین بغایت مسدود باشد بسبب قوت میل الابخره و ادخنه
محتبسه و عدم قبول ارض انفجار و انشقاق را زلزله حادث شود و اگر ابخره و
ادخنه محتبسه در موضعی از ارض طول و مکثی در ارض روی دهد لامحاله ببعض بعض
هم مختلط شده و مزاج حادث شود و سبب حصول معدنیات گردد پس اگر بخار
غالب باشد اجسام شفافه مثل نیلم و بلور و زیبق و امثال آن حادث شود و اگر
دخان غالب باشد امثال ملح و زاج و نوشادر و کبریت تولد نماید و از
اختلاط بعضی ازین اجسام با بعضی چون زیبق با کبریت بانحای مختلفه
اجساد منطرقه چون ذهب و فضه و مس و آهن و امثال اینها حادث شود والله
اعلم **فصل پنجم** در بیان حال ماه و کواکب بدانکه نور ماه از آفتاب است و این
حکم بسبیل حدت معلوم بود برای آنکه مقدار نور او بحسب قرب و بعد از آفتاب
مختلف میشود و در وقتی که زمین میان ماه و آفتاب حایل میشود نور ماه یکبار
برطرف میشود و چون هر یک از عقلا اینحالت را مشاهده نمودند جزم کردند
بدانکه نور ماه مستفاد از آفتاب است اما در محو اختلاف کرده اند که از جهت
و محو آن سیاهی باشد که بر صفحه ماه ظاهر است بر یک وضع و هرگز مختلف
نمیشود و چندی گفته اند که عکس دریا و کوههاست که مقابل او افتاده است که
در و پیدا شده همچنانکه عکس صورتها که در آینها پیدا شود و چندی گفته اند که
از جهت آنست که حایلی آمده است و از آن وضع معین نور زایل شده
و این حایل یا عنصری بود یا فلکی و عنصری تواند بود که مرکب بود همچون بخار
یا دخان یا مرکب نباشد و حایل فلکی یا مرکوز بود در و یا مرکوز بود و از این
پنج قسم چهار قسمش باطل باشد اما بطلان قسم اول بدان بود که مختلف میشود بسبب

اختلاف مواضع و اگر از جهت آن عکسها بودی اختلاف لازم آمدی همچنانکه
در عکس صورتها که در آینها پیدا شود و بسبب قرب و بعد بزرگ و کوچک نماید
و از بطلان قسم اول قسم دوم و سوم هم ظاهر شود و اما بطلان قسم چهارم این
بود که چون مرکوز در او نبود لازم آید که دایم دیده نشدی بسبب اختلاف مواضع
بینندگان ولیکن دایم دیده میشود و چون این چهار قسم باطل شد قسم پنجم متعین
بود و آن آنست که از جرمی فلکی بود که در ماه مرکوز بود و اما نور سیارگان
اگرچه جمعی گفته اند که از آفتاب است اما از آفتاب نیست بلکه از ذات خود و از نور
دلیل برین آنکه اگر از آفتاب بودی لازم آمدی که همچنانکه ماه در افزونی و نقصان
نیست با آفتاب حاصل است کواکب نیز زیادت و نقصان در نورشان با آفتاب
حاصل بودی و اما حرکت سیارگان قومی از قدما را اعتقاد آنست که فلکها ساکنند
و کواکب در افلاک حرکت می کنند در ثخن فلکها چنانچه ماهی در آب و بعضی دیگر را اعتقاد
آنست که هم کواکب حرکت می کنند و هم فلکها و بنا بر عدم جواز خرق و التیام
قول این دو طایفه صورتی ندارد و اگرچه ما بیان کردیم که خرق و التیام بر مجرد و
جهات ممتنع است و بر غیر او جایز است و قومی دیگر گفته اند که افلاک حرکت می کنند
و کواکب مرکوزند در افلاک و از بسیط نفسه در مبدء حرکت اختلاف کرده اند
چندی گفته اند که مبدء التحریک کواکبست و حرکت فلک از آن تابع است چنانکه در حرکه حیوان
که مبدء او طبیعت و چندی دیگر گفته اند که مبدء التحریک فلکست و الاسکون در اماکن و
حرکت ضروری نبودی و از بسیط نفسه که کواکب مرکوزند در فلک مبدا اند چندی بر آنند که
کواکب را حرکت در وضع بود و چندی دیگر گفته اند که او را حرکت در وضع لازم نبود چه
بسیط است و حکم او در طلب خروج کمال از قوت بفعل چون افلاک بود که بواسطه حرکت بود

فصل ششم در بیان آنکه عالم اجسام بیش از یکی موجود نیست و دلیل آنکه اگر فرض
کنیم که عالمی دیگر غیر این عالم باشد لازم آید که او را شکل کری باشد
و لامحاله خلا لازم آید برای آنکه سطح بیرون هر دو با یکدیگر متصل باشند
و خواه نباشند لاجرم مابین الملاصقین بعدی تصور توان کرد و اگر آن بعد را
با ماده فرض کنیم جسم لازم آید و اگر بی ماده خلا لازم آید و این هر دو نزد ما محال باشد
چه اگر اتصال باشد نقطه خواهد بود و اگر نباشد بعد بین الملاصقین بی ماده خواهد بود و نظر
بوقتی که اتصال باشد در هر تقدیر وجود بعد لازم است و دلیل دیگر آنکه اگر
فرض کنیم دو عالم را که همه آن اجسام که درین عالم موجود است از آب و خاک
و هوا و آتش در آن نیز موجود باشد لازم آید که جسمهای ایشان را یک طبیعت باشد
و مکانهای مختلف بود و این محال باشد برای آنکه طبیعت این اجسام حکم
کند و اگر فرض کنیم که در یک مکان بیکدیگر متصل گردند لازم آید که
آن مکان دیگر طبیعی نبود و اگر چنین نبود لازم آید که هر یک جسم را
دو مکان طبیعی بود و این نیز محال باشد والله اعلم **قسم چهارم**
در بحث بسایط عنصری و مرکبات از آن بسایط و آن مشتمل بر پنج باب است

باب اول در بیان کون و فساد و آنچه تعلق بدان دارد و آن
دو فصل بود **فصل اول** در بیان کیفیت کون و فساد بدانکه کون و فساد عبارت
بود از زایل شدن صورت نوعی و حدوث صورت نوعی دیگر و استحاله
عبارت بود از زوال کیفیتی و حدوث کیفیتی دیگر مخالف کیفیت اول اما کون
و فساد میان عناصر اربعه مخصوص است و چون اعتبار کون و فساد میان
عناصر اربعه کنند دوازده شکل ممکن باشد برای آنکه هر یک را از جهت

چون باین

چون باین اعتبار کنی دوازده شود اما این دوازده بحقیقت شش باز شود
دو میان آب و زمین و دو میان هوا و آب و دو میان آتش و هوا و
دو میان آن برای آنکه محال بود که زمین هوا شود تا اول آب نشود و همچنین محال
بود که آب آتش شود تا هوا نشود و همچنین محال بود که آتش آب شود تا
اول هوا نشود چه دو جسم که در همه کیفیت ضد یکدیگر باشند محال بود که یکی
بلا واسطه آن دیگر شود اما آنکه آب زمین شود هم چنانکه در بعضی از مواضع
مشاهده کنند که چون آب از چشمه بیرون آید سنگ میشود و اما آنکه زمین آب شود
چنانکه از اصحاب اکسیر مشاهده میشود که اجسام صلبه را با آبهای گرم که بخورد آن
اجسام دهند آب کرده اند اما آنکه آب هوا شود چنانکه از بخارها که متصاعد شود
مشاهده شود و اما آنکه هوا آب شود چنانکه مشاهده میشود قطرهای آب بر اطراف
آن ظروفی که از نقره و مس ساخته باشند و بر آن یخ سازند هر چند آن
قطرات را پاک کنند قطرات تازه بر آن نشینند جمعی را گمان آنکه قطرات
از ظروف مترشح میشود و گروهی دیگر را ظن آنکه اجزاء مائیه در هواست و بر آن
می نشینند و طایفه چنان میدانند که هواست که آب میشود اما قسم اول باطل است
برای آنکه اگر بسبب ترشح بودی بر بالای طاس که خلاف مکان طبیعی آب است
یافت نمیشد و دیگر ظرفهای سفالین که مسامات صغیره در ایشان مشروبی
بایست بیشتر یافت شود و حال آنکه در آنها کمتر یافت میشود و همچنین
قسم دوم باطل است برای آنکه چندانکه قطرها پاک می کنند باز مثل آن
ظاهر میشود و بعید از آنکه در اول ظاهر میشد و بسیار دور مینماید که اجزاء
مائیه در هوا کم نشود و اگر از هوای بعید آید باید که زمانش بیشتر از زمان

اول باشد چه قطع مسافت بعیده در زمان طویل میشود و چون هر دو قسم
باطل شد قسم سوم حق خواهد بود که مطلوبست یعنی هوا است که بر اطراف آن
ظرفها از جهت سردی آن ظرفها کیفیتش متبدل میشود و صورت هوا را
وا میگذارد و صورت آبی بهم میرساند **سؤال** اگر کسی گوید هر گاه سردی
طرف یخ موجب آن باشد که هوای محیط باو را آب کند باید که در موضعی
که برف بسیار باشد هوای آن موضع همه آب شود چه سردی آن موضع کمتر
از سردی طرف پر از یخ نخواهد بود جواب گوییم گذشت باید بود که کون و فساد را
شروط متعدده بود و ما آن شروط را مفصلا ندانیم و چون آن شرطها
معلوم نباشد لازم نیست که کون و فساد ممکن نبود اما آنکه آتش هوا
میشود ظاهر است در شعلهای آتش که بر بالا میشود چه در انتهای شعله
آن حرارتی که مستلزم ناریت باشد موجود نباشد و هر چه برسد بسوزاند
و آنکه هوا آتش میشود چنانکه در کوره مشاهده می افتد وقتی که میدمند
و اما آنکه آتش زمین میشود چنانکه در صاعقها یافته میشود که جسمهای عظیم
صد من و پنجاه من از آهن و مس و غیر آن افتد اما آنکه آتش زمین شود
چنانکه در بسیاری از مواضع یافته اند که در کوهها یکبار آتش افتاده
و سوخته و درین نزدیکی بزمان ما چنان نشان داده اند که در کوههای
مدینه مشرفه مدت سه ماه بعضی از کوهها که در آن حوالی بود میسوخت و
از کون و فساد عناصر معلوم میشود که ماده همه عناصر یکی باشد
فصل دوم در بیان شبهها که بر کون و فساد استحاله کرده اند و جوابها که
بر آن گفته اند بدانکه جمعی از متقدمین انکار کون و فساد کرده اند و جماعتی

انکار استحاله کرده اند و چنین دعوی کنند که بسایط صرف موجود نیست بلکه اجزای
بسایط با یکدیگر آمیخته است و آن جسم را آب خوانند که در وی اجزاء مائی غالب
بود و آتش آنرا که اجزاء ناری در آن غالب باشد و ارض آنچه اجزاء
ارضی در آن غالب باشد و آنچه آنرا کون و فساد و استحاله تصور کرده اند
نه کون و فساد است و نه استحاله بل یکی ازین دو وجه تواند بود یا از
خارج اجزاء بسایط در آن نفوذ کنند یا آن اجزا که در آن نهان باشد
ظاهر گردد و اول آنکس تصور کند که صورت اول فاسد شده و صورتی دیگر کائن
شده یا تصور کند که کیفیتی زایل شده و کیفیتی دیگر حاصل شده اگرچه در مطلبی
که بسایط در مرکب خلع صور نوعیه نمی کنند ما ابطال این دو مذهب تحقیق
کرده ایم باز در اینجا تکرار آن دلایل خواهیم کرد اما دلیل بر بطلان
آنکه تبدیل در صورت و کیفیت نه از جهت نفوذ اجزاء خارجی باشد
از چند وجه بود وجه اول آنکه گوییم انسان مثلا در وقت غضب گرم میشود
و در وقت حرکت نه آنکه تصور نفوذ چیزی از اجزاء ناری در خارج
توان کرد وجه دوم آنکه گوییم از یک شراره کوهی از کبریت بتوان سوخت
و نتوان گفت آن همه شعلهای آتش که از سوختن آن کوه کبریت حاصل
آید آن یک شعله بود وجه سوم آنکه اگر ظرفی زرین سیمین پر یخ نهند
بر اطراف بالای آن ظرف قطرهای آب پیدا آید چنانکه در فصل گذشته
گفتیم و نتوان گفتن که آن قطرهای آب یخ بود که قصد بسوی بالا کرده
چه یخ را حیز طبیعی سفل است نه بالا وجه چهارم آنکه دو جسم را چون
بسیار بیکدیگر بسایند اثر گرمی در آن پیدا شود بلکه در بعضی اوقات آتش نیز

پیدا شود با آنکه در آن جا نفوذ هیچ اجزای ناری در آن از خارج تصور
نتوان کرد و همچنین آبها و چیزهای دیگر که در وسیلان بود چون در
ظرفها کنند و سرش ببندند و یکساعت آنرا حرکت دهند در آن حرارت
تمام پیدا شود با آنکه تصور هیچ نفوذ از اجزا در آن نتوان کرد
وجه پنجم آنست که اگر دو جسم یکی سفالین و دیگری مسین پر آب کنند
و بر سر آتش نهند اگر گرمی بسبب نفوذ اجزای ناری بود لازم آید که
اول آب طرف سفالین گرم شود بعد از آن آب طرف مسین چه نفوذ آتش
در ظرف سفالین زودتر بود اما دلیل بر بطلان تبدیل صورت و کیفیت که
از جهت پیدا شدن آن اجزا او بسیط بود که در آن موجودست از دو
وجه بود وجه اول آنکه گرمی آب اگر از جهت ظاهر شدن اجزای ناری
بودی که در آن موجود بودی لازم آمدی که چون اجزا بیرون رفتی
اندرون آب سرد شدی و دیگر آنکه پیش از آنکه گرمیش در بیرون ظاهر
شود اگر کسی دست در آن آب فرو بردی دستش بایستی بسوختی وجه دوم
آنکه گوئیم آتشی که در وقتی که آبگینه را میگدازند در آبگینه گداخته پنهانست
اگر در اندرون آن آبگینه پیش از گداختن موجود بودی لازم آمدی که
حس آنرا دریافتی چه آبگینه شفافست و شفاف از دیدن منع نکند سؤال اگر
گویند که اجزاء ناری در بعضی ادویه مثل فرفیون و غیره بسیار بود
که حس آنرا در نیابد و اگر چه آنرا خورند بسوزند و چون چنین بود چرا نشاید که
حال آبگینه نیز چنین باشد جواب گوئیم که اگر در فرفیون آتش ظاهر شود در وقت
خرد کردن و سائیدن جنبش آنست که کیفیت مزاج مانع است و اگر نه

اعراض کنید کیفیت مزاجی مخالف اعتقاد شماست چه کیفیت فرع استحالات
و اگر معترف نشوید آنچه در آبگینه گفته شد بر شما لازم آید **باب دوم** در بیان
عدد عناصر و کیفیت مزاج و آن چهار فصل بود **فصل اوّل** در بیان
اصول کیفیات ملموسه بدانکه کیفیات که از جنس لمس و محسوس توان یافت بسیار
بود اما اصول آن چهار بود حرارت و برودت و رطوبت و یبوست اما
حرارت خود ظاهرست و خاصیت آن آنست که در جسم میلی که بسبب حرکت
بعلو باشد پیدا کند و جمع میان متماثلان و جدائی میان مختلفان ظاهر گرداند
چه اگر مرکبی از جسمی لطیف و جسمی کثیف را گرم کنند لطیف زودتر گرم شود و کثیف
دیرتر و آن لطیف لاجرم جهت آن گرمی اقتضای جدائی از آن کثیف کند و بدیگر
اجسام لطیف که مجاور او باشند پیوندد و کثیف بجهت آنکه گرمی در آن تأثیر
کرده بود چنانکه در لطیف اجزاء او میل بسوی تحلل کند و با یکدیگر متصل گردد
اما برودت وجود او نیز ظاهرست چون وجود حرارت و خاصیت او
مخالف خاصیت حرارتست و اما رطوبت کیفیتی بود که بسبب او جسم بآسانی قبول
شکل و ترک شکل کند اما یبوست کیفیتی باشد که جسم بسبب آن بدشواری قبول شکل کند
و ازین کیفیات چهارگانه حرارت و برودت را کیفیت فاعله خوانند و رطوبت
و یبوست را کیفیت انفعالیه خوانند و معنی کیفیت فاعله آن بود که جسم بواسطه
آن فعل کند و معنی کیفیت انفعالی آنکه جسم بواسطه آن منفعل گردد از غیر
فصل دوم در بیان آنکه بسائط عنصری چهار بود و چون کون و فساد در بسائط
عنصری ثابت کردیم لاجرم حرکات مستقیم در بسائط عنصری لازم آید و حرکت
از مرکز بمحیط سببش حرارت بود و از محیط بمرکز سببش برودت بود و قبول شکل بآسانی

سببش رطوبت بود و در قبول شکل بدشواری سببش یبوست بود و پس من اعتبار
بسایط عنصری چهار بود و پس انچه حرکت از مرکز بسوی محیط کند و قبول شکل و ترک شکل
بدشواری کند آتش باشد و طبیعتا گرم و خشک باشد و انچه حرکت از مرکز بسوی محیط کند
و قبول شکل بسهولت کند او را هوا خوانند و لاجرم طبیعت آن گرم و تر باشد و انچه حرکت
او از محیط بسوی مرکز باشد و قبول شکل و ترک شکل بسهولت کند او را آب خوانند و لاجرم
طبیعتا سرد و تر باشد و انچه حرکت از محیط بسوی مرکز کند و قبول شکل بدشواری
نماید او را ارض خوانند و طبیعت آن سرد و خشک است

فصل سوم در مزاج

بدانکه چون اجزاء عناصر را که در غایت خوردی باشند با یکدیگر بیامیزند یا صورتهای
نوعی از عناصر فاسد گردد یا نگردد و نتواند بود که فاسد گردد برای انکه چون
هر یک از مرکبات را در قرع و انبیق بگذاریم همان عناصر را باز می یابیم
و چون اینصورت تنها فاسد نشود و هر یک از ان عناصر بدان کیفیت که
مقتضی طبیعت اوست باقی میماند یا نمیماند نتواند بود که هم بدان کیفیت باقی
ماند برای انکه اگر باقی میماند میبایست گرمی که از نار صرف محسوس شدی از
مرکبات محسوس گشتی و حال انکه محسوس نمیشود پس لازم می آید که میان اجزای
عناصر فعل و انفعال واقع شود و چون میان ایشان فعل و انفعال واقع شود
صرافت هر یک شکسته شود و بهم نزدیک شوند و جهت وحدتی میانشان پیدا شود
و محو نقشان بیگانگی و بیگانگی باشتباه یا مبدل گردد و لاجرم مجموع مستحق
صورتی شوند چنانکه در اول هر یک صورتی داشتند و نتواند بود که فاعل
ماده بود و منفعل صورت یا عکس چه نتواند بود که شی واحد هم فاعل باشد و
هم منفعل و الا لازم آید که غالب مغلوب و مغلوب غالب شود پس گوییم که نتوان

بود که

بود که فاعل ماده بود چه ماده در همه عناصر یکی است پس لازم اید که فاعل صورت
باشد و منفعل ماده و مراد از اینکه گوییم ماده منفعل است آنست که ماده در ان
کیفیت که داشت استحاله پذیرفته و بیاید دانست که صورت نوعی جسم در ماده
خود تاثیر بواسطه کیفیت کند بل بذات کند اما در غیر ماده خود بواسطه
کیفیت کند مثلا صورت نوعی آتش که اقتضای حرارت کند در ماده خود که
آتش باشد بسبب صورت نوعی باشد و در آب بواسطه حرارت که کیفیت است
خواهد بود و پس چون میان عناصر برین وجه فعل و انفعال حاصل شود لامحاله
کیفیتی که متشابه بود در همه اجزاء آن مرکب پیدا گردد و آن کیفیت را
مزاج خوانند پس مزاج کیفیتی بود متشابه که حاصل شود از آمیختن کیفیت اجزا
خرد عناصر با یکدیگر پس هر مزاج که تشابه در وی بیشتر بود بوحدت نزدیکتر
و صورت فایضه بر وی کاملتر و هر چه تشابه در وی کمتر باختلاف و تضاد باقی تر
بود صورت فایضه بحسب او ناقصتر و منشا تشابه قرب اجزاء عناصرست در
کیفیت و کمیت هر دو یا در کیفیت تنها و مقدار تاثیر و تاثر بیکدیگر و
حرارتی که بسبب آن بدن قابل تعلق نفس ناطقه میشود از جنس حرارت عنصری
نیست بلکه از جنس حرارتیست که فایض میشود از اجرام سماوی پس مزاج معتدل
بوجهی از وجوه مناسب جوهر سما میشود و بسبب آن مناسبت نفس ناطقه
انسانی از اجرام علوی بر وی فایض میشود و چون معلوم شد که کیفیات
عناصر حرارت و برودت و رطوبت و یبوست بود و هیچ مزاج مرکب بود
از ان کیفیات و بدانکه مرکبات مزاجی تاثیری که کنند یا بنفس مزاج
باشند یا بچیزی که سابق بر مزاج باشد اگر بنفس مزاج باشند او را بالکیفیه خوانند

چون خون که تسخین کند و بلغم که تبرید کند و اگر بامری که تابع مزاج ماده
بود و اگر بر یک وتیره باشد آنرا موثر بالخاصیه گویند چون مقناطیس که
جذب آهن میکند و اگر بر یک وتیره نباشد آنرا موثر بقوت نفسانی خوانند
همچون حیوانات که افعال و حرکات از ایشان صادر میشود و اگر بامری که
سابق بر مزاج بود تاثیر کند آنرا موثر بعنصر خوانند چون حرکت کردن
بعضی از موالید از فوق بسوی سفل **فصل چهارم** در بیان اقسام مزاج بدانکه
مزاج یا بر وجهی بود که مقدار کیفیات بسایط او در آن ممتزج مساوی
بود یا متساوی نباشد اگر متساوی باشد آنرا معتدل حقیقی خوانند و معتدل
حقیقی موجود نباشد برای آنکه چون اجزا بسایط آن متساوی باشند در
کیفیت محال باشد که او را امکانی باشد چه بیان کردیم که مکان مرکب مکان
جزو غالب بود و اگر متساوی نبود و آنرا خارج از اعتدال حقیقی و خارج
از اعتدال حقیقی یا چنان باشد که قسطی که لایق بان نوع است در او موجود
باشد یا قسط لایق بنوع در او موجود نباشد اگر موجود باشد آنرا معتدل طبی
خوانند و معتدل طبی دو قسم باشد یکی قیاس با خارج نوع مثل انسان بنظر
با بر انواع و دیگر قیاس بافرادی که داخل در آن نوع اند چون مزاج شخصی
که اعدل مزاج انسانها باشد یعنی قسط لایق بان نوع آنرا حاصل باشد و خارج
از اعتدال آنست که قسط لایق در آن موجود نباشد **باب سوم** در تمامی
سخن در عناصر و آن دو فصل است **فصل اول** در اسامی عناصر بدانکه این عناصر
اربعه را ارکان خوانند بدان اعتبار که اجزای عالم کون و فساد است و
اسطقسات خوانند بدان اعتبار که مرکبات این عالم از آن مرکب است و عناصر خوانند

بدان اعتبار که چون تحلیل مرکبات کنند آنها پیدا شود و قبل از این معلوم شد که چهار
فصل دوم در تمامی سخن در عناصر جمعی را گمان اینست که حرارت صورت
مقوم آتش است و همچنین برودت صورت مقوم آبست یعنی هر یک از کیفیات
صور مقوم عناصر اند و این گمانی خطاست برای آنکه صورت مقوم قبول
قوت و ضعف نکند و حرارت قبول قوت و ضعف کند پس حرارت صورت
مقوم نبود و هیچ شک در حرارت آتش که ببینیم نتوان کرد اما خلاف در
آتش که نزدیک کره فلک قمر است کرده اند چه چندی بر آنند که آن آتش را
حرارت نبوده و جمعی بر آنند که حرارت دارد و دلیل طایفه که گفته اند آن
آتش را حرارت نبود آنست که اگر آن آتش را حرارت بود لازم آید که
هوایی که مجاور اوست آتش شود و بعد از آن کره آب و بعد از آن کره ارض
و این حرفی است در غایت سخافت چه اگر بسبب مجاورت آتش هر هوا آتش شدی
واجب بودی که در هر موضعی که آتش افروخته شود تمامی هوای مجاور آتش شدی
و دیگر آنکه هر یکی را از آن عناصر چون موضعی معین هست که آن موضع مکان
طبیعی اوست پس اگر فرض کنیم که بعضی از این هوا آتش شدی بمجاورت آتش
لازم آمدی که آن بعض آتش شده حرکت کند بموضع آتش و آن هوا که تا
باشد متخلخل شود پس محال بود که همه هوا آتش گردد و اما دلیل آن طایفه که آن
آتش را صاحب حرارت میدانند آنست که چون طبیعت آتش اقتضای
حرارت میکند و ماده او قابل حرارت و هیچ مانعی نیست باید که در غایت
حرارت باشند و دیگر اینکه این آتشها وجود را آنکه با بخار و دخان آمیخته است
اقتضای حرارت میکند آتش صرف بطریق اولی مقتضی حرارت خواهد بود

وهمچنین اثبات پوست از برای آتش مجاور کره فلک قمر می کنند و بعضی در
پوست نارنگی کرده اند و گویند چون پوست را تعبیر بدان کرده اند که
پوست کیفیتی باشد که جسم بسبب آن بدشواری قبول شکل نماید لازم آید که
آتش را پوست نبود برای آنکه چون آتش در غایت حرارت و هر جا حرارت بیشتر
لطافت زیاده بود و هر جا لطافت زیاده باشد قبول شکل آسان تر پس لازم آید
که آتش را پوست نباشد جواب از این شک چنین گفته اند که آتش صرف مسلم نیست که
قبول شکل و ترک شکل را باسانی کند چه این آتش که ما می یابیم که قبول شکل و ترک شکل
را باسانی کند چه این آتش که ما می یابیم که قبول شکل و ترک شکل باسانی می کند
جنبش آنست که اجزای ماء و هوا با آن امتزاج یافته است و باید دانست که
آتش بسیط را نتوان دید چه او را رنگ نبود برای آنکه رنگ تابع ترکیب و این آتش
که نزدیک ماست برای آن مرئی میشود که آتش صرف نیست بل امتزاج یافته است با اجزای
سایر عناصر و از این جهت است که هر جا این آتش قوی تر است شفاف تر است
همچنانکه در شعلها مشاهده میشود چه آنچه اصل شعله باشد شفاف تر بود تا حدی
که سایه اندازد و اصل شعله بیخ سایه ندارد و باید دانست که آتش بعد از
افروختگی یا نار صرف میشود و مرئی نمیشود چنانکه در شهب و نیازک یا مستحیل
بهوا میشود بجهت غلبه بخار و دخان بران چنانکه در آتش قریب بما مشاهده
میشود و بدانکه کره نار متحرکست بحرکت یومی بتبعیت حرکت افلاک و الا
ذوات الاذناب و نیازک و شهب و غیر ذلک که در حوالی کره نار واقع شوند
طلوع و غروب نمی نمودند و از آنچه گفتیم روشن شود که کره نار عنصر نیست
براسه و بعضی برین رفته اند که از هوا بسبب حرکت فلک که مجاور و مماس

اوست متکون شده و بجهت اصل فطرت عناصر زیاده از سه نبوده و حق
جانب اولست چه هر گاه در جمیع مرکبات موجود یافته شده و تمام مرکبات
بدو باشند از حکمت الهی دور است که او را مثل سایر عناصر حصه نباشد دوم
هوا و آن حار و رطب است و بجهت طبع مقتضی کرویت است و لهذا بهیات
کره واقع است اما با آنکه بر کرویت حقیقی نیست اما سطح محدبش که مماس
سطح مقعر نار است بسبب حدوث حوادث مذکوره اعنی ذو ذنب و نیازک چه
اینها متصل بکره نار شده و داخل در هوا و چون نار صرف نیستند اتصال اینها بکره
نار موجب خلل در کرویت وی نیست اما سطح مقعرش که مماس سطح آب و
خاکست بسبب وجود بلندیها و پستیهای روی زمین و هم چنین وجود اشجار
و عمارات و وجود امواج او را از کرویت حقیقی بیرون برده و کره هوا
چهار طبقه است یکی مجاور کره نار که ممزوج است با اجزای ناریت و در و
حادث شود کواکب ذوات الاذناب و نیازک دوم طبقه هوای غالب که
در و اجزای عنصر غریب بغایت کم بود و در و حادث شود شهب یعنی کواکب
جهنده سوم طبقه زمهریریه که بسبب مجاورت آب و زمین و نرسیدن اثر
شعاع منعکس از ارض در غایت برودت است و در و حادث شود برق و رعد
سحاب چهارم هوای مجاور ارض و ماء که باو می رسد اثر شعاع منعکس از
زمین سوم عنصر آب و آن بارد و رطب است و احاطه تقریبا بسه ربع ارض
دارد چهارم عنصر خاکست و آن بارد و یابس است و واقع است بهیات
کره مصمت مرکزش مرکز عالم است و آنرا سه طبقه است طبقه اول طبقه
ایست که مجتمع گردد در او ابخره و ادخنه و حادث شود در او جبال و معادن و

نباتات و حیوانات متولده و دوم طبقهٔ طینیه که ممزوج است با آب سوم طبقهٔ
ارض صرف که محیط است بمرکز و در نهایت لطافت و شفافیت چنانچه
بعضی از اکابر حکایت کرده اند مشاهده خلائی که از بعضی قنوات بدست
احساس آن میکرده اند و نوزن در می آمده و مرئی نمیشده و کرهٔ ارض در
میان کرهٔ آب واقع است چنانکه قریب بربعی از آن از آب بیرون آمده
و مسکن حیوانات و منبت نباتات شده و ربع مسکون عبارت از انست و
بعضی گفته اند که چون اوج آفتاب شمالی است و حضیض وی جنوبی کرهٔ آب
بسبب قرب آفتاب منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالی منکشف گردیده
و وقتی که حضیض بحرکت خاصهٔ خود منتقل بطرف شمال شود تواند که ربع
شمالی بآب فرو رود و ربع جنوبی از آب بیرون آید اما معنی آنکه مرکز
ارض مرکز عالم است انست که کرهٔ ارض در وسط حقیقی کرهٔ عالم واقعست
بحیثیتی که مرکز حجمش منطبق است بر مرکز عالم بلکه جرم ارض خود بمنزلهٔ
مرکز عالم است چه کرهٔ ارض نسبت بافلاک قدر محسوسی ندارد و دلیل
بر بودن ارض در مرکز عالم که وسط حقیقی عالم است آنست که قمر هرگاه
در هر موضع که مقابلهٔ حقیقی با شمس او را واقع شود منخسف گردد و مقابلهٔ
حقیقی وقتی است که با هم متقاطر شوند یعنی شمس بر یکطرف قطری از اقطار و قمر
بر طرف دیگر همان قطر و قطر عبارتست از خطی که بر مرکز کره گذشته باشد
و چون سبب انخساف حایل شدن ارض است میان شمس و قمر پس ارض باید
که در مابین طرفین قطر مذکور باشد بنا بر این هرگاه در هر وضع مقابلهٔ ذوی
دید انخساف واقع شود دانسته باید که ارض در مابین طرفین هر قطری از اقطار عالم

باشد و این تقدیری تواند بود که واقع باشد در مرکز عالم که ممر جمیع اقطار
عالم است و از این دلیل ظاهر شود که کرهٔ ارض متحرک بحرکت مستقیمه
که مستلزم خروج اوست از مرکز عالم نیست اما حرکت مستدیره جمعی از حکما
گمان برده اند که زمین متحرکست بحرکت مستدیرهٔ غربیه و حرکت شرقیهٔ
کواکب را که حرکت یومی ایشان است و طلوع و غروب بآن متحقق است
انکار نموده اند و طلوع و غروب را مستند بحرکت ارضی دانسته و پنداشته اند
که کواکب بسبب حرکت خاصهٔ غربیه که دارند حرکت شرقیه که بخلاف جهه است ممتنع
است و ندانسته اند که حرکت بجهتین مختلفین هرگاه یکی بالذات و دیگری
بالعرض باشد جایز است چنانکه در حرکت مورچه و سنگ رحا واقع است
و دلیل بر فساد این مذهب یعنی حرکت ارض باستداره دو چیز است اول
آنکه اگر ارض را بالذات حرکت مستدیره بودی بایستی که اجزائی که با او در طبیعت
ارضی شریکند قابل حرکت مستقیم نباشند چه ضروری است که طبیعت واحد
بالذات مقتضی دو امر متخالف که عبارتست از حرکت مستقیم و مستدیره نباشد
نخواهد بود دوم آنکه اگر کرهٔ ارض متحرک باشد مثلا بطرف مشرق و تیر از آن
که بقوت تیر انداز دمنوبت بطرف مشرق و نوبتی دیگر بطرف مغرب باید
اگر حرکت تیر اسرع از حرکت ارض باشد حرکت غربیش اسرع باشد از حرکت
شرقیه و اگر مساوی باشد حرکت شرقیش اصلا محسوس نشود و حرکت غربیش بغایت
سریع نماید و اگر ابطا باشد حرکت شرقیش غربی نماید و همهٔ اینها خلاف واقعست
و نتوان گفت که شاید که هوا متابعت کند با ارض چنانکه کرهٔ نار متابع فلک است
نزد جمهور چه حرکت بر سبیل متابعت در عنصری نشود نتواند بود مگر بر سبیل تسلط و تسلط

محیط بر محاط معقولست بخلاف تسلط محاط بر محیط و حال آنکه اگر هوا متحرک بودی
بایستی که دو حجر مختلف در صغر و کبر را که از یکموضع بر هوا اندازند در یکموضع
بزمین بیایند چه تحریک یک محرک واحد مر کبیر را کمتر خواهد بود از تحریک او
بهمین قوت مر صغیر را اما اینکه شاید هوا یا مانع الهوا ممانعت کند اصلا
معقول نیست چه تسلط محاط هرگاه بر محیط که مماس اوست معقول نبود در جزوی
که مماس او نیست چگونه معقول باشد **باب چهارم** در بیان آنکه جسم هر چند که
بزرگتر کیفیتش بیشتر و میل در آن قوی‌تر و دلیل بر این که بزرگی جسم باعث
ازدیاد کیفیت است آنست که اگر آهن پاره را در آتش بیاندازند زود
گرم شود تا در آتش کم و آب کم در تابستان زود گرم شود اگرچه کیفیت
مستند بطبیعت است و طبیعت در جزو کل یکیست و مراد از بیشتری کیفیت
این نیست که یک قطره در درجه دوم سرد است و یک پیاله در درجه سوم بلکه
مراد از بیشتری آنست که هرگاه جسم بزرگتر باشد فعلش قوی‌تر خواهد بود و
دیرتر منفعل خواهد شد مثل دوای سمی یک شربت آدمی کشد و نیم شربت
نمیکشد با آنکه طبیعت در همه جا یکی است جهتش آنست که هرگاه کم باشد
زودتر از طبیعت منفعل و منخفض و مضمحل میشود پیش از آنکه اثر در غیر کند
و دو دلیل برین گفته‌اند دلیل اول آنست که کیفیت جسم بحسب مقدار جسم بود
چه هر چند جسم بزرگ شود کیفیت زیاده شود برای آنکه چون قدری آب
مجاور قدری دیگر آب شود ازدیاد برودت حاصل شود یکی برودت طبیعی و
دیگر برودت مجاور جسمی حار شود چون هوا کیفیت برودت آن آب
از حرارت هوا شکسته گردد پس ازین معلوم شود که هر چند که جسم بزرگتر

واما اگر آب مجاور صد

از کیفیت

اثر کیفیت آن بیشتر و شکی برین دلیل آورده‌اند که ازین لازم آید که آب دریا
در نهایت سردی باشد چه اثر آفتاب باب اندک و بی مقدار اثرش بسیار
زیاده بود از مقدار آب اندک و جواب چنین گفته‌اند که بسبب اجزای
کبریتی و ملحی و اختصاص اوضاع فلکی و حضیض شمس که بسمت جنوب واقع است
مانع است او را که برودت صرف ذاتی خود باقی بماند و دلیل دیگر آنکه
کیفیت مستند بطبیعت است و طبیعت ساری است در جمیع اجزای جسم و
بالضروره کل اعظم از جزو است چه مشتمل بر اجزا است پس کیفیت در کل بیشتر خواهد
بود چه هر جزوی را از اجزا قدری از کیفیت هست و کل مشتمل بر جمیع
کیفیات که در اجزا موجود است و مراد از بیشتری بیشتری بحسب عدد است
نه بحسب شدت چه بهمین دلیل لازم آید که جزو در شدت کیفیت مثل کل باشد چه کیفیت
مستند بطبیعت است و طبیعت ساریست در کل اجزا بیک نسق نهایت انفعال
در جزو بحسب صغری که دارد زودتر واقع میشود و گاه باشد که بسبب استیلا
حرارت بر ظاهر جسم باطن و اندرون او سرد شود و دو دلیل بر این آنکه آب چاه
و بعضی چشمها در زمستان گرم تر است از تابستان و سبب این یکی از دو وجه
خواهد بود اول آنکه حرارت جسم بارد بجهت نفوذ اجزای حاره لطیفه باشد
و برودتش بسبب غلبه اجسام لطیفه بارده باشد پس چون در زمستان مسامات
زمین مسدود شود اجزای حاره لطیفه را راه بدر رفتن نباشد در باطن ارض
محتبس شوند و آب چاهها را گرم سازند و در تابستان چون بسبب حرارت شمس
مسامات وا شود اجزای حاره بمقتضای طبع میل بحیز طبیعی خود نمایند و زمین
بطبیعت اصلی خود عود نماید و اثر حرارت در آب مجاور نکند و همچنین تو دل

اگر فرض کنیم که حرارت بران جسم که برودتش از جهت نفوذ اجزای لطیف بارده
باشد مستولی شود مثل هوای مجاور ارض که در زمستان بسبب مجاورت ارض و
اجزاء بارده مائیه سرد است و چون در تابستان حرارت بسبب تراکم انعکاس
اشعه شمس بران غالب شود اجزای رشه مائیه بسبب اکتساب حرارت
میل بعلو کنند و در طبقه زمهریریه محتبس شوند و هوا بالطرف خود باقی تمام
گرم شود و وجه دوم که شیخ الرئیس اختیار کرده آنست که قوت آن جسم که
اقتضاء حرارت یا برودت میکند اقتضاء آن کند که آن حرارت یا برودت
در همه آن جسم بود مادام که کیفیتی که مخالف کیفیت او بود بدو نرسیده باشد
و چون کیفیتی که مخالف کیفیت آن جسم بود بر ظاهر آن جسم مستولی شود
ممتنع بود مر آن قوت را تاثیر در حفظ کیفیت بر ظاهر جسم چه با وجود ضد
وجود ضد دیگر محال بود لابد تا رب از ظاهر خود خواهد بود برای آنکه
فعل قوت واحد در محل کوچک زیاده باشد از محل بزرگ چه یکسان نبود روشنی
نور یک چراغ در خانهٔ کوچک و خانهٔ بزرگ و بعضی تشکیک کرده اند و گفته اند
که گرمی آب در زمستان بجهت عادت کردن بدن باشد بسرما چه بدن
در زمستان چون سرد است احساس گرمی آب کند همچنانکه شخصی بگرمابه میرود
آب گرمابه را گرم مییابد چون لحظهٔ نشیند همان آب را نه گرمی یابد برای آنکه
اول بگرمابه میرود بشره او سرد است لاجرم آب را گرم مییابد و چون قدری
گذشت و بدنش گرم شد همان آب را سرد مییابد و این از غلطهای حس است و جواب
از این آنست که آب چشمه و چاه در زمستان بخار را نه و بیرون میبرد و در تابستان
چنین نیست و این دلیلست بر نفوذ اجزاء حاره در وی و دیگر در بعضی مغارها در تابستان

آب یخ

آب یخ می بندد و در زمستان یخ نمی بندد **باب پنجم** در بیان مرکبات که از آنرا
نفس نباشد و آن دو فصل باشد **فصل اول** در بیان پیدا شدن سنگ در کوه
و تل و کوه و زمین بدانکه چون حرارت تاثیر کند در زمینی که مخلوط با آب باشد
امتزاج تامی میان اجزاء او حب دارد اجزاو یابس پیدا شود و از قبیل ظروف که
بکوره آتش پزند سنگ پیدا شود و محال بود که سنگ از زمین صرف پیدا شود برای آنکه
غلبه یبوست زمین صرف را مانع بود از آنکه اجزاء او با یکدیگر متصل شود دوم
چنین سنگ از آب پیدا گردد و چون در حالت سیلان یا در حالت تقطیر که سرما
غالب شود و این مشاهد بود در بعضی مواضع و سبب منقلب شدن آب بسنگ آن بود
که قوت معدنی بران غالب بود و همچنین مذکور است که از مرکبات حیوانی
و نباتات سنگ پیدا شود وقتی که سرما در غایت شدت باشد و شیخ شهاب الدین
مقتول و بعضی حکما تصریح بمشاهده این امر فرموده اند و همچنین گاهی از صواعق سنگ
پیدا شود و سبب پدید آمدن کوهها ممکن است که حرارت عظیم و قوی بر گلهای
آب شده غالب شود و از اثر سنگ گرداند و تواند بود که تبدیل ریح بر او اثر کند و او را
سنگ گرداند و سبب ارتفاع بعضی از زمین بر بعضی گاه سبب حرکت آب یا باد بود
گاهی دیگر ممکن است که بسبب زلزله باشد و آن چنان بود که بخار یا دخان که سبب زلزله
بود چنانکه بعد از این یاد کرده شود گاهی بزلزله پاره از زمین را بر دارد و بر یکجا مانده
دیگر افزاید که مجیء در او بلند شود و لامحاله آنموضع که بر سر آن افزاید بلند شود
و بعد از آن تواند بود که از اشتداد ریح سنگ کنده یا کوه شود و گاهی بحالت خود باقی
ماند و باید دانست که معدنیات و چشمه‌ها اکثر در کوه پیدا شود چه هر گاه اجزاء زمین
سست باشد بخار را زود بر زود منفصل شود آن فواید که گفتیم کمتر از و حاصل شود چه معدنیات

بخار هاست که مدتهای مدید در باطن ارض محتبس شود و اگر زمین کوه باشد که اجزای او در
غایت استحکام باشد که حفظ بخار کند معدنیات پدید آید و بخار و دخانها که در زمین
محتبس شوند اگر بسیار بود و آب گردد و زمین را بشکافد و بیرون آید پس اگر
بخار را مدد باشد چشمه روان حادث گردد و اگر آن بخار بسیار نبود و اگر از
از روی آن بردارند لامحاله منفذی پیدا کند و اگر آن منفذ بیرون آید و اگر
بدو مدد نرسد کاریز پیدا شود و اگر مدد بدو نرسد زود خشک شود و اگر در زمین
بخاری آمیخته با دخان حادث گردد و او را مدد بسیار بود و زمینی که در میان
بخار و دخان بود کثیف باشد و او را هیچ مسامی نبود و منفذی نیابد که بدان
منفذ بیرون آید لامحاله در آن زمین زلزله پدید آید و بسیاری بود که زمین را
بشکافد و آبهای بسیار از چشمها جاری شود و گاه باشد که از سختی حرکت آن بخار
و دخان آتش پیدا شود و او را و در بعضی از مواضع که آن موضع را طبیعت کبریتی
بود چون بخار و دخان برخیزد و بهوای سرد جا میرد که برودت از شب اکتساب
کرده باشد لامحاله آن مواد طبیعت روغنها که زود افروخته گردد حاصل شود
و چون چنین باشد بوی کواکب افروخته گردد پس آن مواضع را افروخته بینند

فصل دوم در بیان پدید آمدن معدنیات بدانکه چون بخار و دخان
راه بیرون آمدن نیابند و با یکدیگر جا میرند امتحانگی تمام اجسام معدنی حادث
شود و این اجسام یا چنان بود که بحیلت گداخته شود و تحمل مطرقه کند ایشان را اجساد
خوانند و این اجساد سبع بود که زر و نقره و رصاص و مس و آهن و سرب و روی
و اگر بحیلت گداخته نشود و تحمل مطرقه نکند یا در غایت نرمی بود چون زیبق یا در
غایت سختی بود چون یاقوت و همچنین یا حل کرده شود یا منحل بجمهای رطب اگر

نحی گشته

نحی گشته شد چون زاج و نوشادر و غیر آن یا حل نگردد چون زرنیخ و کبریت و بباید
دانست که از امتزاج زیبق و کبریت اجساد سبعه پدید آید برای آنکه چون زیبق
و کبریت با یکدیگر آمیخته گردند و اگر هر دو صافی باشند و زیبق پخته گردد و کبریت
بپختگی تمام پس اگر کبریت سفید باشد نقره حاصل آید و اگر کبریت سرخ بود زر حاصل آید
و اگر پیش از آنکه پختگی تمام یابد زیبق بکبریت برودتی بدو رسد که از آن سته کرده
روی حاصل آید و اگر زیبق صافی بود و کبریت صافی نباشد اگر در کبریت قوت
احراق باشد مس پیدا گردد و اگر کبریت اختلاطی نیک با زیبق نیافته بود
رصاص پیدا گردد و اگر کبریت و زیبق هر دو صافی باشند اگر زیبق متخلخل
محترق آهن پیدا شود و اگر کبریت و آهن
بود و کبریت صافی نباشد بعد از ترکیب اسرب حادث شود والله اعلم قسم پنجم
در بحث نفس و آن مشتمل بر دو باب است **باب اول** در بیان وجود نفس و تعریف
او بدانکه از اجسام فعلها بسیار می بینیم چون غذا بکار بردن و بالیدن و حس و حرکت
و امثال آن و معلوم است که این مبدا بدان اعتبار که طبیعت جسمی بدان
شود در کمال آن طبیعت نبود پس آن مبدا را بدین اعتبار نفس خوانند و از
اینجهت تعریف نفس بدان کرده اند که کمال اول است مر جسم طبیعی را و گفته اند
که قوتست یا صورت برای آنکه قوت هم چنانکه بر مبدا فعل اطلاق کنند بر مبدا
انفعال نیز اطلاق کنند و در تعریف نشاید که لفظ مشترک بیاورند و برای
آنکه صورت جز حال در جسم یا ماده جسم نبود و نفس تواند بود که حال نبود اند
برای این قید کمال باول کرده اند چه کمال بر دو گونه بود کمال اول و کمال ثانی
کمال اول آنکه اقتضا تمیز نوعی کند و ثانی آنکه بعد از کمال اول بحصول پیوندد
مثلا کمال اول نبات آن بود که آنچه نبات بدان نبات بود او را حاصل باشد

وکمال ثانی آن بود که بواسطه کمال اول حاصل شود از غذا دادن و نشو و نما کردن
وغیر ذلک وفایده قید طبیعت آن بود که کمالهای صناعی مثل صورت کرسی و
امثال آن بیرون رود چه بر هر یک صادقست که کمال اول جسم است اما طبیعی
نیست و این معنی قدر مشترک باشد میان نفوس فلکی و نفوس ارضی و چون خواهند
که تمیز دهند نفس ارضی را از نفس فلکی اضافه کنند بتعریف مذکور قیدی دیگر
و آن قید آن بود که بعد از تعریف مذکور گویند این جسم طبیعی مر آن کمال را آلتی
بود که بواسطه آن صدور افعال ذی حیوة از آن ممکن باشد و افعال ذی حیوة
غذا کردن و بالیدن و مثل خود را پیدا آوردن و حرکت ارادی و نطق باشد
و این معنی هم نفوس ارضی را شامل است پس در تعریف نفس ارضی گویند کمال اول جسم
طبیعی بود که آن جسم طبیعی مر آن کمال را آلتی بود که بواسطه آن است صدور افعال
ذی حیوة از آن ممکن باشد و اگر تمیز نفس نباتی خواهند از غیر نباتی اضافه
کنند در تعریف مذکور که صدور آن افعال بقصد و اراده بود و اگر تمیز
نفس انسانی خواهند اضافه کنند در تعریف مذکور که ادراک کلیات کند
اما اگر خواهند که تمیز نفس فلکی از نفوس ارضی کنند اضافه کنند بتعریف مطلق
که آن کمال اول جسمی طبیعی بود که ادراک و حرکت او تابع ادراکهای عقلی بود

باب دوم در بیان قوتهای نباتی و فعلهای آن و آن دو فصل است

فصل اول

در بیان احتیاج نبات بقوتهای او که غاذیه و نامیه و مولده بود اشخاص نبات
چون بر وجهی موجود نشده که از وجه تحلل نرود چنانچه فلکیات لاجرم او را
احتیاج بقوتی بود که هر چه از و تحلیل رود آن قوت بدل ما یتحلل پیدا کند و آنرا
غاذیه خوانند و چون کمال مقداری که او را ممکن بود او را یکبار حاصل نبود

ما بتدریج

ما بتدریج باشد بالضروره او را احتیاج بقوتی دیگر بود که آن قوت او را
بدان کمال ممکن برساند و آن قوت را نامیه خوانند و چون مرکب از اجسام متضاده
در کیفیت بود لاجرم فساد در و راه یابد پس محتاج باشد بقوت دیگر که آن
قوت مثل آنرا از و پدید آرد که آن نوع باقی ماند و آن قوت را مولده خوانند
پس لازم آید که نبات را قوت غاذیه و نامیه و مولده بود و از برای این تواند
بود که این هر سه فعل از یک قوت پیدا شود چه در علم الهی دلیل گفته شود که از واحد
من جمیع الجهات صادر نگردد مگر واحد الا بحسب جهات مختلفه که آثار متعدده
از و ناشی گردد

فصل دوم

در بیان قوتها و خادمان هر یک بدانکه غاذیه فعلش
آن باشد که تصرف کند در ماده غذا تا آنرا مشابه بغذا خورنده کند و بدل ما یتحلل
گرداند و این غاذیه را چهار قوت دیگر بود جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه
که او را خادم باشند اما جاذبه قوتی بود که آن جذب غذا کند و این قوت
در معده و در رحم و سایر اعضا موجود باشد اما دلیل بر وجود آن در معده
آنست که حرکت غذا از دهن بمعده نتواند بود که طبیعی باشد برای آنکه
حرکت طبیعی جز بیک جهت نبود و اگر کسی گوید که چون معده در جهت سفل واقع شده
غذا بحرکت طبیعی در آن میشود گوییم که بنا برین لازم آید که اگر شخصی را سر
نگون سازند غذا از سر و نبرد و حال آنکه فرو می برد پس بجذب خواهد بود
و اما دلیل بر وجود او در رحم آن است که وقتی که از رطوبت پاک بود بحس در
میتوان یافت که جذب منی میکند و اما دلیل بر وجود او در سایر اعضا آنست
که چون خلطها همه با یکدیگر در کبد آمیخته بود اگر نه قوتی بودی در هر یک از اعضا
که غذای لایق بخود را از کبد جذب کردی محال بودی که غذایی که لایق بهر عضو بودی

باعضا رسیدی اما قوت ماسکه قوتی بود که غذا را نگاه دارد تا انگاه که
قوت هاضمه او را هضم کند و این قوت هم چنین در معده و رحم و دیگر
اعضا بود اما دلیل بر وجود او در معده انست که چون غذا وارد معده شود
معده بر وجهی مماس او میشود و از همه جوانب که هیچ میان غذا و معده
نگنجد نتوان گفتن که این از جهت پری معده بود از غذا برای انکه اگر چنین
بودی غذای اندک را انگاه نتوانستی داشت و همچنین غذای رطب را
توقف در معده نبودی و غذا هضم نشده دفع شدی اما دلیل بر وجود او
در رحم و دیگر اعضا انست که اگر نه قوت ماسکه در رحم و دیگر اعضا بودی
لازم آمدی که منی را هیچ توقف در رحم نبودی و غذای هر عضو را توقف
دران عضو نبودی و اما قوت هاضمه قوتی بود که استحاله غذا بدان
شود تا او را صلاحیت آن پیدا شود تا او را صلاحیت آن پیدا شود که جزو
بدن متغذی گردد و هضم اول در دهن شود و دلیل برین آنست که گندم بعد
از مضغ صلاحیت نضج دملها بهم رساند و اگر نخی کنند نضج ندهد و هضم
دوم در معده باشد و غذا در معده صورت کشکاب بهم رساند و هضم سوم
در کبد باشد و اخلاط اربعه که خون و بلغم و صفرا و سودا باشد مکون شود
و هضم چهارم در جمیع اعضا است که غذا صورت نوعی هر عضوی از اعضا
بهم رساند و جزو آن عضو گردد و باید دانست که چون حیوان مرکبست
باید که غذای او نیز مرکب باشد چه غذا باید که مشابه متغذی باشد و در
اینجا شیخ گفته اند که آب بسیطست و غذای نبات که مرکبست میشود جواب
انست که تا بغیر امیخته نشود جزو نبات نتواند شد و اما قوت دافعه قوتی بود

که از غذا انچه او را صلاحیت جزو بدن گشتن نبود دفع کند و دلیل بر این انست
که ثفلی که مانده خواه معده پر باشد و خواه خالی که او را دفع مینماید و بعضی دیگر
از منافذ ظاهر از گوشت و منی یا از منافذ غیر ظاهر چنانکه از مسامات بعرق و
وسخ و موی و ناخن دفع شود و فعل قوت نامیه آن باشد که زیادتی در
مقدار متغذی پدید می آرد در طول و عرض و عمق و فرق میان فربهی و نمو
آنست که فربهی در غیر سن نمو توان یافت چنانکه در پیران و نمو نتوان یافت
چه نمو در اقطار ثلاث است و فربهی در اقطار واقع نشود و قوت مولده
را فعل آن بود که پاره از ان غذا که منهضم و تابع یافته بود جدا کند برای
انکه مثل او پدید آورد و بدانکه ازین قوتها اول نامیه از عمل باز ایستد و بعد از ان
مولده و غاذیه تا آخر عمر بماند و باید دانست که رطوبت غریزی در طفولیت
زیادتی بر حرارت غریزی دارد و از زیادتی او باعث نمو است و در سن
شباب حرارت غریزی غایت اشتعال دارد و رطوبت غریزی غذای او
شود نه زیاده و نقصان و بعد از شباب متعذر رفته نقصان یابد بجهت
حرارت بیرونی و درونی و حرکات نفسانی و بدنی و قوت غاذیه را درین
سن تحصیل آن بمقداری که از و نقصان میشود محال بود و بجهت انچه رطوبت
نقصان می یابد حرارت غریزی نیز منطفی میشود تا انگاه که هیچ از حرارت
غریزی باقی نماند فاذا انحل الاجل و مرگ طبیعی عبارت از ان باشد و بعضی
از اکابر تشبیه کرده اند بچراغی که روغنش زیاده بود و از سبب زیادتی
روغن شعله اش کم باشد تا بحدی رسد که روغن زیاده نمانده باشد و
در ان وقت چراغ مذکور در غایت اشتعال باشد و بعد از ان روغن شروع

کند بکم شدن و از کم شدن روغن شعله نیز کم شود تا وقتی که روغن که
بجای رطوبت غریزی است بیکباره معدوم شود و بسبب انعدام او شعله که
بجای حرارت غریزی است نیز معدوم گردد و الله اعلم بحقایق الامور

قسم ششم در بحث نفس حیوانی و قوتهای آن و آن چهار فصل بود

فصل اول در تنبیه بر وجود نفس حیوانی و بیان آنکه نفس حیوانی غیر مزاج است
هر چند امتزاج عناصر چهارگانه با یکدیگر تمامتر قرب آن ممتزج بمبدأ
اول بیشتر چه چندانکه امتزاج بیشتر ضدیت که میان ایشان بکیفیات بود در
کمتر و هر چند ضدیت کمتر بوحدت نزدیکتر و هر چند بوحدت نزدیکتر
نزدیک بمبدأ تمامتر و هر چند نزدیک بمبدأ تمامتر استعداد قبول کمالات بیشتر
پس لازم است که واهب کمالات او را کمالها بخشد که تمامتر از کمال نبات
بود و تمامی کمال این بدان بود که هرچه نبات را حاصل باشد از افعال و خواص
حیوان را حاصل باشد و چیزهای دیگر حیوان را حاصل بود که نبات را حاصل نبود
و این کمال را نفس حیوانی خوانند پس هر فعل که از نبات حاصل شود از حیوان نیز
صادر شود که آن خود نبات صادر و دیگر فعلها از و صادر شود که از نبات صادر نشود
و قوتهای حیوان بحسب فعلها که خاصه حیوان باشد منقسم شود بدو قسم یکی
قوت ادراک و یکی قوت حرکت و هر یکی از این دو قسم منقسم شود بقسمهای
دیگر چنانکه بعد از این یاد کنیم اما دلیل بر آنکه حقیقت نفس حیوانی غیر
مزاج حیوان است آنست که گوییم اگر حقیقت نفس مزاج بودی لازم آمدی
که هرچه از نفس صادر شدی از حرکت و ادراک از عناصر صادر شدی
بدانکه مزاج چنانکه معلوم شده نیست مگر کیفیتی متوسط میان کیفیات عناصر

بی حیوانی

پس حقیقت مزاج راجع بود بکیفیاتی که صورت آن گشته بود پس اگر جایز
بودی صدور حرکت از وجهات مختلفه بالذات بطریق اولی جایز بودی صدور حرکت
از کیفیت صرف صورت گشته و صدور حرکت و ادراک لامحاله از عناصر
محال باشد پس صدور آن از مزاج نیز محال باشد دلیل دوم آنکه مقتضی مزاج
گاه بود که خلاف مقتضی نفس بود چنانکه در حرکت حیوان بسوی علو با آنکه
مزاج جسم اقتضاء حرکت بسوی سفل کند و محال بود که شی واحد مقتضی ضدین
باشد پس مزاج غیر نفس باشد دلیل سوم آنست که مزاج در وقت لمس
متحیل گردد بآن چیز که لمس آن کند و از این بود که چون دست در آب گرم
نهند چون زمانی برآید احساس گرمی چنانکه در اول کرده نکند پس اگر نفس کیفیت
مزاج باشد بآن کیفیت معدوم شده و آن کیفیت حادث شده نتواند بود
که کیفیت معدوم شده باشد برای آنکه مدرک در هر وقت باقیست و نتواند
بود که کیفیت حادث شده باشد برای آنکه کیفیت حادث شبیه بود بکیفیت
آنچه لمس آن کنند و چون چنین بود ادراک آنچه لمس آن می کنند نکند چه ادراک
جز با نفعال مدرک واقع نشود و اگر نه لازم آمدی که حالت ادراک و حالت عدم
ادراک متساوی بودی و بطلان این ظاهرست پس نفس غیر مزاج باشد

فصل دوم در بیان قوتها که مدرک ظاهر بود بدانکه قوت ادراک منقسم
شود بدو قسم قسمی از آن که مدرک ظاهر بود و آن پنج قوت بود که آنرا حس
حواس ظاهر خوانند و قسمی مدرک باطن و آن هم پنج قوت باشد که آنرا
حواس خمس باطن خوانند و مراد از این که حواس ظاهر پنج است و حواس
باطن پنج است آنست که آنچه ما را معلوم شده است آنست چه ممکن است که بیش

از این نباشد و مار معلوم نباشد چنانکه پشت پنهای پا و در زاد مدرک ظاهر
زیاده از چهار نمیشود و در نفس الامر پنج است و اما حواس خمس ظاهره قوت
لمس و قوت ذوق و قوت شم و قوت سمع و قوت بصر اما قوت لمس آن قوتی
بود که در همه پوست بدن پراکنده بود و ادراک هرچه مماس و متضاد او
در کیفیت بود کند و فایده قوت لمس آن بود که چون غذای جمله حیوانات مرکب از
عناصر اربعه آفریده و لامحاله صلاح او باعتدالی بود که لایق حال او باشد
و فسادش بعدم آن اعتدال پس لابد بود او را از قوتی که در جمیع بدن او ساری
باشد که چون ادراک ضد و منافی کند از و هارب شود و از این معلوم شود
که هر چیز که او را این قوت بود واجب بود که آنرا قوت تحریک نیز باشد که
چون ادراک منافی و ضد کند قادر بر فرار از آن باشد و جمعی بر آنند که
قوت لمس چهار باشد قوتی که حکم کند میان گرم و سرد و قوتی که حکم کند
میان تر و خشک و قوتی که حکم کند میان صلب و سست و قوتی که حکم کند میان نرم
و درشت و بدانکه آلت محل قوت لمس است چون واسطه بود در ادراک واجب
بود که خالی بود از جمیع کیفیات تا آنچه ادراک می کند بدان وجه که ادراک
کند بمدرک برساند و از این وجه پوست بدن معتدل‌ترین اعضا باشد خاصه
پوست سر انگشتان و از این جهت است که حاکم بر کیفیات انگشت سازند
چه واجب بود که هرچه او را اعتدال بیشتر قوت لمس بکمال‌تر و چون عناصر
اربعه را اجل از ترکیب در حالت بساطت اعتدال ممکن نبود قوت لمس ایشان را نیز
ممکن نبود و هر خلل و فساد که بدیشان رسد آنرا درک نکنند پس اجزاء
ایشان را حافظی که مدرک باشد نبود اما قوت ذوق و آن قوتی بود که

در آن عصب بود که بر روی زبان کشیده باشد و ادراک طعمها کند که
آمیخته بود با رطوبت لعابیه که متحیل بآن طعام شود و مماس او گردد و این
قوت در فایده از حکمت بقوت لمس برای آنکه حیوان را ضروری بود تا قوتی
که بدان ادراک چیزها کند که او را نافع بود تا بدان قوت آن نافع را
بجوید که تمیز این نوع بمضرت مقدم بود بر جلب منفعت لازم بود که
فایده قوت لمس سابق باشد بر فایده ذوق و لابد قوت ذوق را در ادراک
طعمها احتیاج بود بمماس یا نچه در عینا بد همچنانکه قوت لمس را بود اما قوت
ذوق را بعد از این مماست بود احتیاج برطوبتی لعابیه که آن رطوبت
طعم را چنانکه هست بقوت رساند و این بود که آن رطوبت یا آمیخته گردد
با اجزاء طعام یا متحیل گردد بکیفیت طعام و باید که آن رطوبت خالی بود از
طعمها تا آن طعمها که ادراک کند چنانکه هست تواند رسانید و اگر نه تجاذب
آنچه بود برساند چنانکه مریض در وقتی که سطح دهانش آلوده بصفرا بود
عسل را تلخ یابد پس ادراک ذوق را احتیاج بمماست و رطوبت لعابیه و عدم
آن رطوبت از فرد طعوم و تحلل لطف اجزای طعام بآن رطوبت یا متحیل
شدن آن رطوبت بدان کیفیت باشد اما قوت شم و آن قوتی بود که در دو
زیادت مقدم دماغ بود که آن دو زیادت بدو سر پستان مانند و ادراک
بویها و آن قوت کند بواسطه هوائی که منفصل شود از آن جسم که از او آنچه بود
و ادراک این قوت مر بویها را احتیاج بمماست آن جسم که از او آنچه بود نیست
همچنانکه در آن دو قوت مذکور و اگر نه محال بود که از مشک اندک در زمان
اندک چندان بخار در همه خانه منتشر شدی که چندان اشخاص که در خانه باشند

بوی آن نشنوند و بلا شک شرط ادراک این قوت انفعال هوا بود از آن
جسم که از او رایحه بود و این هوا میان وی و شامه آن جسم که از او رایحه بود
افتاده باشد و چند انکه هوا از آن جسم ذو رایحه دورتر رایحه کمتر زیرا که
هر جزوی از هوا منفعل از مجاور خود میشود و پس آن هوا که بدان جسم ذو رایحه
نزدیک بود و آن جسم ذو رایحه اثر در آن بیشتر کند در آنچه دورتر بود از هوا و مجاور دورتر
هوا ایکه در آن جسم ذو رایحه تاثیر کرده منتشر شود و تاثیرش در غیر کمتر
و تاثیر منفعل از فاعل کمتر از تاثیر آن فاعل باشد و بخار که از جسم ذو رایحه
منفصل شود سبب تاثیر بود در ادراک بویها و اگر نه لازم آید که عنبر بدان
عطرها بوی زیادت نشدی و این قوت شم در بسیاری از حیوانات تمامتر
بود از انسان چه مذکور است که بعضی از مرغان مثل کرکس از دویست فرسنگ
بوی میشنوند و اما قوت سمع و آن قوتی بود که در عصبی بود که گسترده بود در سطح
باطن گوش و ادراک آوازها بواسطه هوا کند و باید دانست که صورت را
وجود بیرون نیست چنانکه وجود بیاض بی صورت [illegible] امری حادث است که
و منعدم متجدد و منصرم میشود و سبب آن [illegible] باشد که آنرا قرع
خوانند یا جدا ساختن که آنرا قلع خوانند چه بدان سبب تموج در هوا
پیدا شود همچنانکه تموج در آب بآنکه هوا داخل گوش شود و از داخل
شدن آن در سوراخ گوش هوای داخل گوش متموج شود و قرع آن تموج
که بر روی آن عصب مفروش است نماید پس سامع صوت را ادراک نماید پس
معلوم است که قرع و قلع نفس صوت نیستند چه قرع و قلع را میتوان دید
و صوت مرئی نمیشود و همچنین تموج هوا نیست برای آنکه تعقل هوا بدون تموج

میتوان کردن

میتوان کردن و دلیل بر آنکه ادراک صوت موقوف بود بر تموج هوا
چنانکه گفتیم آنست که هرگاه انبوبه دراز در گوش شخصی گذارند و بآواز بلند
حرفی گویند آن شخص شنود و سایر مستمعین نشنوند و همچنین چون شخصی از دور ببینیم
که تبری بر چوب بازند اول زدن او ببینیم و بعد از آن صدای آن شنویم و هم چنین
[illegible] که هوا میرود و در زمیرود و پس شرط وجود صوت تموج هوا باشد بدانکه
شرط وجود صوت تموج هوا باشد دو شک کرده اند شک اول آنکه صوتی که از
پس دیوار شنیده میشود نتوان گفت که بسبب هوای متموج است که نفوذ میکند
در مسامات ضیقه دیوار برای آنکه صوت مسموع شکلی معین دارد و محال بود که
بعد از نفوذ شکل معین بحال خود باقی ماند و چون شکل معین بحال خود نماند حروف
نیز بحال خود نمانند پس مسموع چنانچه هست نشود و شک دوم آنکه پدید آرنده
این صوت یا هر جزوی از اجزای هوا باشد که در تموج پیدا شود یا جزوی
معین باشد نتواند بود که هر جزوی از اجزای هوا باشد و الا لازم آمدی که
گر این یک کلمه را چندین نوبت هر کس بشنود و نتواند بود که جزوی معین باشد
و الا لازم آمدی که جز یک شخص نشنیدی اما جواب از شک اول آنست که آن قدر از هوا
که نفوذ کند در مسام دیوار بحال خود باقی بماند و آن قدر کافی بود در شنیدن
مسموع بحال خود و جواب از شک دوم آن است که پدید آرنده صورت هر جزوی
باشد از اجزای هوای متموج و شرط شنیدن آن جزوی است که اول
بگوش رسد و هر یک از جماعتی جز آنچه دیگری شنیده نشنوند مثل آنکه دیگری
شنیده بشنوند اما قوت بصر و آن قوتی بود که حامل آن روحی است که در مجمع
النورین است و مراد از مجمع النورین موضع ملاقات دو عصبه مجوفه است

بر آنجمله کرده

بلکه هر

که از چپ و راست مقدم دماغ رسته شده بهم ملاقات کنند که تجویف
هر دو در موضع ملاقات یکی شود و بعضی گویند که بعد از ملاقات منعطف شده
آنکه از طرف راست رسته بجدقه راست آمده و آنکه از طرف چپ رسته بحدقه چپ
رود و بعضی دیگر گویند که بعد از ملاقات بدون انعطاف از هم گذر ندو این
تقاطع صلیبی گویند و باین قوت ادراک کند نفس جمیع لونها و ضوءها را بالذات
و جمیع اشیاء ملونه و مضیئه بالعرض و علما را اختلافست در آنکه مدرک
بالذات عین ذات مرئیاست یا صور تها از آن منطبع در جلیدیه و بواسطه
آن در مجمع النورین و از مجمع النورین در حس مشترک و مراد ایشان از انطباع
صورت در جلیدیه و آمدن از جلیدیه بملتقی و از ملتقی بحس مشترک انتقال صورت
مرئی که انتقال عرض باشد نیست بلکه مراد آنست که انطباع در جلیدیه مستعد
فیضان صورت از واهب الصور در ملتقی میشود و فیضان صورت در
ملتقی مستعد فیضان صورت میشود در حس مشترک مذهب دوم مذهب طبیعیین است
و این مذهب مختار ارسطو و ابونصر و ابو علی و جمهور مشائیین است و
مذهب اول مختار اشراقیین است و ایشان دو گروه اند جمعی قائلند بخروج
شعاع بصری از بصر بر شکل مخروطی که راسش در مرکز بصر باشد و قاعده اش
منطبق بر سطح مرئی و جمعی دیگر برین رفته اند که مرکب است از خطوط شعاعیه
مستقیمه که اطراف آن خطوط که در مرکز بصر است مجتمع است و بعد از امتداد
متفرق میشود بر سطح مرئی و آنچه از اطراف خطوط واقع میشود بر سطح دیده
میشود و آنچه واقع میشود میانه اطراف دیده نمیشود و از این جهت است
که خطوط دقیقه دیده نمیشود و طائفه دیگر چنین میدانند که خارج از بصر خطی واحد

مستقیم است و بعد از آنکه منتهی بمرئی شد حرکت میکند بر سطح مرئی در جهت طول و عرض
حرکتی در غایت سرعت و متحمل میشود بحرکت او بهیات مخروطی و برین تقدیر است
نسبت تاثیر این شعاع بر مرئی بسبب کثافت و ظهور ذات مرئی گردد نزد نفس ظاهر
و این مذهب معروف بمذهب ریاضیین است و بعضی دیگر گویند که هوای مابین
رائی و مرئی متکیف بکیفیت شعاعی که در بصر است گردد و بسبب کثافت ذات
مرئی گردد و دلیل آنست که خروج شعاع بهیات مذکوره ضروری باشد چنانکه ...
تمثیل مقابله که شرط رویت است و دلیل ریاضیین که قائل بخروج شعاع اند آنست که
هر گاه واسطه میان بصر و مرئی جسم لطیفی باشد که مانع از نفوذ شعاع نباشد در و
حاجب رویت نمیشود و اگر جسم کثیفی باشد که مانع نفوذ شعاع شود حاجب بصر از
رویت میشود و این نیست مگر آنکه نفوذ میکند شعاع از بصر در جسم متوسط و داخل
میشود بمرئی بر تقدیر اول و نفوذ نمیکند در جسم متوسط بر تقدیر ثانی و دیگر آنکه شیء
واحد در مسافه در آب بزرگتر مینماید در بیرون آب بجهت آنکه وقتی که در آب باشد
خطوط شعاعی که مابین رائی و مرئیاست بعنوان استقامه احاطه تمام بر سطح آن
نمیتواند کرد بلکه باید که بسبب مانعیت کثافت جرم آب منعطف شود و نفوذ در آن کند
چه خمی بازو بسبب قوت بازو میشود و پس لابد است که زاویه که در جلیدیه است بزرگتر
شود که بعد از انعطاف احاطه تمام بر سطح مرئی داشته باشد و اگر ابصار بعنوان
انطباع باشد زاویه بسبب لطافت و کثافت جسم مابین رائی و مرئی بزرگ و کوچک
نمیشود و علما کلام التقدیر بحث زاویه موضع ابصار باشد و دیگر سر کون بودن
انتخاص و اشجار در کنار آب چه بتقدیر طول و قصر خطوط شعاعی نسبت بمرئی قریب و
بعید از رائی مینماید و از آن جمله است که هر گاه کسی نظر کند بر سطح آب خطوط شعاع

واحد حه [illegible]

از سطح آب منعکس میشود و پس هرچه قریب بسطح است قریب باو می بیند و هرچه
بعید است بعید می بیند مطابق واقع و نفس الامر لهذا پای خود را قریب بسطح
آب می بیند و هم چنین نیز بعد سایر اعضا را جزو بجزو از هم دورتر می بیند تا آنکه
سر را از همه اعضا دورتر می بیند و توهم میکند که خود را در آب سرنگون
می بیند و بعضی از فضلاء معاصرین اعتراض برین دلیل کرده اند که
اگر سبب نگون دیدن عکس در آب طول و قصر خطوط شعاعی باشد بایستی که
درختی که بر اعلای جبل باشد شخصی که در دامن جبل بود وی درخت را سر
نگون دیدی چه بنا بر آنکه خطوط شعاعی واصل بر اساس درخت اطول خواهد بود
از خطوط شعاعی که واصل میشود بر جبل درخت و این حرفی است بسیار سخیف
چه ما طول و قصر خطوط شعاعی را سبب آن میدانیم که آنچه از مرئی قریب بما باشد
قریب دیده شود و آنچه بعید باشد بعید دیده شود و هم چنین که واقع است در نفس الامر
سبب سرنگون دیدن مرئی بلکه سبب سرنگون دیدن مرئی نیست مگر انعکاس
خطوط شعاعی و چون درینجا خطوط شعاعی منعکس نمیشود مرئی سرنگون دیده نمیشود
و در باب چنین نیز امارات آینه ایست که باعث تعیین در مطلب میشود از برای کسی که
تتبع کتب مرایا و مناظر کرده باشد و بجهت ابطال مذهب اصحاب شعاع چندین
وجه گفته اند بعضی از این وجوه اینست که شعاع اگر عرضست ممتنع است برو
حرکت و انتقال و اگر جوهرست ممتنع است که بیرون آید از چشم ما بکه از
چشم تا جسمی که خرق افلاک کند و منبسط شود در یک لحظه بنصف کره عالم
و بعد از آنکه چشم بر هم گذاری برگردد و بسوی چشم یا منعدم شود و چون
باز چشم واکنی مثل او بیرون آید و وجهی دیگر آنکه حرکت شعاع ارادی نیست

و این

و این خطا است و طبیعی هم نیست چرا اگر طبیعی باشد یک جهت خواهد بود و دوری
نیز نخواهد بود و چه هرگاه طبیعی نباشد قسری خواهد بود و اعتراض برین جه کرده اند
که جایز است که حرکتش بر جهت واحد طبیعی باشد و بر دیگر جهات قسری باشد
و هرچند قاسر معلوم ما نباشد و وجهی دیگر آنکه هرگاه ابصار بخروج
شعاع باشد بایستی که مخشوش شدی بتردد هبوب ریاح و واصل شدی بغیر مقابل
وجه چنانچه مقابل را می دیدی و غیر مقابل را دیدی و وجهی دیگر آنکه هرگاه ابصار
بخروج شعاع باشد بایستی که مرئی دیده نشدی مگر بعد از انقضای زمانی که
حرکت کند شعاع در آن زمان بسوی مرئی و دیده شدی قمر قبل از ثوابت بزمانی
که مناسب تفاوت مسافت باشد میان قمر و ثوابت و بطلان این هر دو ظاهر است
چه ما چشم وا کرده ایم ثوابت را می بینیم و دفع کرده اند جمیع این وجوه بنا بر
کلام قائلین بخروج شعاع چه مراد ایشان بخروج شعاع اینست که هرگاه مرئی
مقابل رائی شود مستعد آن میشود که فایض شود بر سطح او از مبدء فیاض شعاعی که
آن شعاع قاعده مخروط متوهمی باشد و راس این مخروط در مرکز بصر باشد لکن
ایشان نام نهاده اند حدوث شعاع را بر سطح مرئی بسبب مقابله که با رائی دارد
بخروج شعاع از روی مجاز از قبیل تسمیه حدوث ضوء بر اجسام که مقابل
شمس باشند بخروج ضوء از شمس بسوی او و طبیعیین بچند وجه احتجاج کرده اند
و فایده ای در جمع بین الرأیین خروج شعاع را عبارت از قوتی میدانند که در حالت
تقابل واصل باشد میان بصر و مبصر و میفرمایند که بنا بر این رسم معانی الفاظ لفظی
مخصوصه موضوع نیست لابد فلاسفه اراده او اصطلاح تعبیر با الفاظ مشهوره که
مجاز بر می کنند و طبیعیین بچند وجه احتجاج کرده اند وجه اول آنکه هرگاه شخصی

نگاه کند بآفتاب مدتی مدیدی بعد از آن چشم بپوشد پس در خود یابد که آفتاب
را مشاهده می کند و همچنین هرگاه نظر بسبزه کند و چشم بپوشد باز در خود می یابد که
سبزه را مشاهده مینماید و همچنین هرگاه نظر بسبزه کند و بعد از آن بلونی دیگر
آن لون را مخلوط بسبزه می یابد و نیست این مگر بسبب ارتسام صورت مرئی در باصره
و بقا او در زمانی و این دلیل مردود است باینکه صورت مرئی در خیال باقی
مانده نه در باصره و بعضی چنین گفته اند که میان تخیل و مشاهده فرق نیست الا ارتسام
در خیال تخیل است نه مشاهده و شک نیست که این حالت حالت مشاهده است
نه حالت تخیل پس صواب در جواب رد دلیل مذکور آنست که گفته شود که صورت مرئی
در حس مشترک مرتسم است و حق نیست که اگر مراد ایشان بانطباع صورت مرئی در باصره
وجود و معنی باشد دیگر کسی نیست که در وی نزاع کرد و آن با ایشان بر تقدیر وجود بعینه
بل مراد او آنست که مطالبه شود و تخصیص قول بانطباع صورت مبصرات چه
صورت مسموع نیز منطبع است در سامعه و همچنین صورت ملموس در لامسه و
مذوق در ذائقه و مشموم در شامه و اگر اراده کرده اند بانطباع صورت امری دیگر
غیر آنچه گفته شد پس دلیل ایشان مساعده نمی کند بر مدعای ایشان و لازم
آنکه هرگاه مرئی قریب رائی باشد قریب مقتدر دیده میشود و مجاز کمرت
و هرگاه دور شود خرد تر دیده میشود و در هم چنین با خبر که متخیل میشود و حیثیتی
کرده شود و نیست این مگر آنکه صورت مرئی منطبع است در جلیدیه که مخروطات
با وتر او بر مخروط متوهم که وجود اصلا ندارد و در راس او به در مرکز جلیدیه و قاعده اش
منطبق است بر سطح مرئی و این زاویه صغیر میشود هر چند بعید میشود و صغیر میشود
بحسب صغر زاویه آنچه در نزد او مرئی است و شک نیست که شبح مرتسم در خود صورت

ازیح مرتسم در او اکبر پس صغر و کبر مرئی بحسب صغر و کبر زاویه است پس ظاهر شد
که تفاوت زاویه که واقع است در مرئی بحسب ابعاد مختلف نظر برای مخروطاتست که رفتی
کرد زاویه موضع ابصار باشد پس ابصار بانطباع خواهد بود نه بخروج شعاع
چه اگر موضع ابصار قاعده مخروط باشد مرئی بیک مقدار دیده میشود خواه
نزدیک باشد و خواه منفرجه و در این قول نظری است بجهت آنکه قائلین بخروج
شعاع نیز صغر و کبر مرئی را از صغر و کبر زاویه میدانند هر چند موضع ابصار
زاویه ندانند و بعضی از متاخرین قول قدما را که ابصار بانطباع صورت
مرئی است در جلیدیه چنین فهمیده اند که مرئی بحقیقت نیست مگر صورت پس
وارد است بر ایشان که انسان احساس نکند بچیزی که زیاده از نقطه باشد
برای آنکه منطبع نمیشود عظیم در صغیر پس ما هم که عظیم چیزی را ادراک
و دیگر باید که قرب و بعد چیزی را ادراک نکند و مکان چیز را باید ندانند و این
توهم محض خطاست چه مراد متقدمین آنست که هرگاه صورت مرئی مرتسم
شود در بصر و متاثر شود حاسه از او نفس متنبه میشود و احساس بمرئی
موجود در خارج می کند و عظم او و قرب او و بعد او و جهت او را میداند
پس صورت آلت ابصار است نه مبصر بالذات اما مذهب ثالث که منقی
که این را ماه مرئی واقع شده کیفیت شعاع بصری میشود در ابطالش
چندین وجه گفته اند چه اول آنکه ما میدانیم که شعاعی که در چشم عصفور است
بل در چشم فیل محالست که قوت داشته باشد که احاله کردن نصف کره عالم
بکیفیت خود بل عصفور یا انسان یا فیل اگر همه تن نور باشد نتواند احاله کند
بکیفیت خود هوای ده فرسخ را چه جای نصف کره عالم را و اگر این جایز باشند

ترد فعل هیچ حس حاصل نخواهد بود و وجهی دیگر آنکه اگر موقوف باشد ابصار
بر احاطهٔ شقی متوسط که معین باشد بصر را بادراک اشیا که هر چند
بصر منیرتر باشد ابصار را قوی باشد پس ابصار مطلقا حاصل شود برای
آنکه این کیفیت اگر زایل شده و ضعیف است هر چند بصر منیرتر است باید که
ابصار را قوی باشد و اگر زایل شده ضعیف نیست پس اجتماع ابصار را اگر
حاصل شده است البته حصولش از برای بعضی حیوان اولی از بعضی دیگر
نخواهد بود و تحقیق آنکه هر یک علت مستقله اند و بر تقدیر حصولش از برای
بعضی حیوان لازم است که نبینند از امکان بعض پس حالتی که معد ابصار است
بهمه اسباب شده و این محال است چرا اجتماع علل مستقله بر معلول واحد جایز نیست
یا حالتی که معد ابصار است هیچکدام حاصل نشده و در این صورت باید که
ابصار مطلقا واقع نشود و مر قایل را امیرسد که بگوید که اینحالت حاصل
شده بجمیع حیوان و لازم ندارد اجتماع علل مستقله بر معلول واحد شخصی برای
آنکه هرگاه امری چند باشد که هر کدام توانند علت مستقله شد هر یک سبقت
دارد بر ما سوا اعم از اینکه یکی باشد یا زیاده علت مستقله است دون
ما عدا پس هرگاه یافت شود از این امور دو یا بیشتر دو علت مستقله
مجموع امور نه هر یک از امور بجهت آنکه شرط سبقت در ما عدا مفقود است
همچنین که عدم هر یک از علل ناقصه علت تامه عدم معلول است بشرط آنکه سابق باشد
بر ما عدای خود در عدم و لازم نیست نزد اجتماع اعدام علل ناقصه اجتماع علل
مستقله برای آنکه علت مستقله در هنگام مجموع من حیث المجموع است نه فرد
فرد از مجموع تا لازم آید اجتماع علل مستقله بر معلول واحد بنابر آنکه شرط

یافت نشده مگر در مجموع نه در فرد فرد پس نزد اجتماع عیون حالتی که
حاصل شده بجمیع عیون و علت مستقله مجموع عیون است نه هر یک هر یک پس
دلیل ریاضیین که ابصار را بخروج شعاع میدانند میگویند که امتحان
و تجربه شاهد است که هرگاه شعاع واقع شود بر جسمی صیقلی مثل آینه آب
منعکس میشود و شعاع از آن جسم صیقلی بجزئی که وضع آن جزء از آن جسم صیقلی
مثل وضع جسم صیقلی باشد از آن جزئی که شعاع از او خارج شده پس از وجه
انعکاس مثل زاویهٔ شعاع خواهد بود چنانکه در مرایا و مناظر مشخص شده
پس هرگاه واقع شود آینه در مقابل رائی منعکس میشود شعاع بصر رائی
از آینه بسوی رائی پس می بیند خود را بی شعور بانعکاس ادراک و پس توهم
میکند که خود را بعنوان استقامه می بیند پس تصور میکند که صورتش منطبع است
در مرات پس هرگاه نزدیک باینه باشد و خطوط منعکسه کوتاه باشد
گمان میبرد اینکه صورت خود را قریب بسطح مرات می بیند و هرگاه صورت
بعیده باشد از مرات و خطوط منعکسه طویل باشند می پندارد که صورتش فرو رفته
در عمق مرآت با آنکه مرات را عمقی نیست و ادلهٔ اصحاب انطباع که ایشان اند
که منطبع میشود از وجه صورتها در مرآت و منطبع میشود از آن صورت صورتی
دیگر در چشم ذکر کرده شده است مذهب اصحاب انطباع بچندین وجه
اول آنکه هرگاه منطبع باشد صورت وجه در آینه باید که منطبع باشد در موضعی
معین از آینه و متغیر نشود از موضع خود بزوال ناظر چه هرگاه بسبب عکس
سبزه بشره نماید بسبب حرکت ناظر مکان منعکس از سبزه متبدل شود و عکس درخت
که در آب نماید نسبت بدل میشود بحرکت شخص و وجه دوم آنکه اگر منطبع باشد

در مرات یا منطبع میشود در سطح ظاهر مرات پس باید که دیده شود در سطح
ظاهر مرات هم چنین که سایر نقوش دیده میشود و لیکن ما چنین نمی بینیم صورتها را
در عمق مرات بقدر قرب و بعد رائی از مرات و یا منطبع میشود در عمق
مرات و دیدن در عمق مرات باطلست بدو وجه وجه اول انکه مرات را عمقی
نیست و وجه دوم انکه صورت منطبعه در مرات محل الرویة نیست بجهت کثافت
جرم مرات و وجه سوم از وجوه ثلثه انکه در مرات دیده میشود صور جبال
عظیمه و انطباع عظیم در صغیر ممکن نیست و جواب از وجه اول گفته اند که صورت وجه
منطبع است در موضعی معین از ایینه که او را وضع خاصی هست نسبت بوجه
و ان موضعی است که اگر توهم کرده شود مخروطی که خارج شده باشد از
مرکز جلیدیه و واصل شود بهمان موضع و بعد از ان منعکس شود از ان موضع
بجهتی که زاویه انعکاس مثل زاویه وصول است بر ایینه منطبق خواهد بود
قاعده مخروط بر سطح وجه و بابستی آن موضع که وضع کذایی دارد نسبت
بوجه مستقل میشود با انتقال وجه رائی و از بحث دوم انکه مرئی نیست مگر وجه
و صورت منطبعه در سطح مرات چه اگر مرئی صورت منطبعه در مرات بود لازم
باشد که دیده نشود چیزی که اعظم از مقدار سطح مرات باشد بلکه صورت نیست مگر
آلت ابصار هم چنانکه گذشت و درین جواب تامل هست از برای انکه جز کلام
برای است که ان غیر مرئی باشد همچنین که ما می بینیم صورة شجره را در موضعی
معین از آب و بعد از ان می یابیم که منتقل میشود با انتقال ما و متحرک میشود
بحرکت ما و معلوم است بالضروره که اگر ان صورة منطبع باشد از شجره
در آب هر اینه منتقل نخواهد شد با انتقال ما از برای انکه مختلف نمیشود حال مدرک

با اختلاف احوال مدرک بلکه بنا بر ان مرئیست که منتقل شود با انتقال شجره و آب
نه ما و هم چنین که عکس شجره در جداول منتقل میشود با انتقال ما و دیگر انکه
تعیین موضع انطباع از آب تابع تعیین موضع رائی نیست همچنان که گفته شده
و باز لازم می آید اجتماع امثال در حین مشاهده جماعتی عکس شجره واحده در آب
چه هر کس مشاهده میکند عکس شجره را در موضع دیگر از آب و معلوم است که
صورتها که محال مختلفه داشته باشند تشخص و احدیت بلکه اشخاص متحد بالماهیة
النوعیه است چه ظاهر است که صورت منطبعه رائی واحد متحد بالماهیة است و از
بحث دوم انکه مرئی نیست مگر وجه نه صورت منطبعه در سطح مرات چه اگر مرئی
صورت منطبعه در مرات بود لازم باشد بلکه صورت نیست مگر آلت ابصار
هم چنین که گذشت در صورة منطبعه در بصر و درین جواب از وجه سوم انکه
انطباع صورت عظیم در صغیر محال نیست نظری هست از برای انکه قبل از این
مذکور شد که صورت منطبعه در جلیدیه صورت صورت منطبعه در مرات
و ظاهر است آن چه گفت که صورتش منطبع است در جلیدیه پس مرئی بالذات
اول نیست مگر صورت منطبعه در مرات بالذات و صورت منطبعه در جلیدیه
صورتست از برای او و آن صورت مرئی میشود بواسطه او اما انکه اگر مرئی
صورة منطبعه در مرات باشد لازم می اید که دیده نشود چیزی که اعظم از
مقدار سطح مرات باشد و صورت منطبعه نیست مگر آلت ابصار همچنین که قبل
از این مذکور شد و صورت منطبعه در بصر ضرری بهاند از و از برای انکه
لازم می آید از قول بانطباع که مرئی صورت باشد و چنانکه لازم می آید انچه ما
ذکر کرده ایم از نرسیدن لازم آمدن عدم رویت ما چیزی اعظم از مقدار سطح مرات باشد

قول با نکه مرئی صورت منطبعه در مرآتست باز ضرری نماند ازینکه نیست بکر چه
ثالث از وجوه ثلثه که ما ذکر کرده ایم و جواب از وجه سوم آنکه انطباع صورت عظیم
در صغیر محال نیست بلکه محال انطباع عظیم است در صغیر و گاهی عارض شود مر ا
کر شی واحد را متعدد بیند پس اصحاب شعاع میگویند که هرگاه واقع شوند دو شعاع
از مرئی بموقع واحد شی واحد واحد دیده میشود و اگر موقع شعاعان مختلف باشد
شی واحد متعدد دیده میشود و اصحاب انطباع میگویند که انطباع صورت
هر شیی در جلیدیه کافی نیست در ابصار و الا میبایست یکی را دو میدیدند بلکه لا
بد است که صورت از جلیدیه منتقل شود بسوی ملتقی تا دیده شود پس هرگاه منتهی شود
در ملتقی صورت واحده پس هر آینه بسبب وحدت صورت واحد دیده میشود
پس اگر عارض شود اعوجاجی در عصبتین را که ممتاد نمیشوند صورتان از
جلیدیه بسوی ملتقی و نقطه واحده و دیده میشود شی واحد متعدد و اعتراض
کرده اند برین دلیل اصحاب شعاع بر دو وجه وجه اول آنکه هرگاه در پیش
روی ما دو جسم باشند که بمسافت دو ذرع از یکدیگر باشند نیم ذرع مشاد
جسم دوم که بچهار ذرع مسافت دارد و حاجب نشود جسم اول او را از دیدن پس
هرگاه نگاه کنیم بجسم اقرب و جمع کنیم نگاه را بسوی او و قصد کنیم بسوی غیر او
زیاده از یکی نمی بینیم و می بینیم جسم ابعد را درین حالت دو تا و هم چنین بر عکس که
نظر کنیم بجسم ابعد و جمع کنیم نظر را بسوی او ابعد را یکی می بینیم و اقرب را درین حال
دو می بینیم پس اگر سبب در دو دیدن یکی را دو دیدن اعوجاج عصب باشد هر آینه
ممکن نخواهد بود که دیده شود در حالت واحد یکی از دو چیز واحد و دیگری متعدد
برای آنکه لازم می آید که عصبتین هم معوج باشند و هم مستقیم در حالت واحد

و این

و این محالست و این دلیل بعینه مقلوب بر ایشان میتوان کرد که هرگاه سبب
در رویت یکی را دو دیدن تعدد سهمین باشد با تعدد موقع سهمین هر آینه ممکن نخواهد
بود که در حالت واحده دو چیز را یکی واحد دیده شود و دیگری متعدد برای آنکه
لازم می آید که سهمان یا موقع سهمان در حالت واحده هم واحد باشد و هم
متعدد و این محال است

فصل سوم

در بیان حواس خمس باطن بر سبیل استقرا
بعد حواس ظاهر است چه یا مدرکست یا معین است بر ادراک و مدرک یا مدرک
صور است یعنی آنچه مدرک شود بحواس ظاهر و آن حس مشترکست یا مدرک معانی است
یعنی آنچه ممکن نیست که مدرک شود بحواس ظاهر و آن واهمه است یا معین است بر ادراک
بتصرف و آن متخیله است یا بحفظ و آنچه معین حفظ است اگر حافظ صورتست
خیال است و اگر حافظ معنی است حافظه است اول از این پنج حس مشترکست و او را
یونانیان بنطاسیا نام نهاده اند یعنی لوح نفس و این قوتی است در مقدم
بطن اول دماغ که متادی شود بسوی او و مرتسم شود در او جمیع صور محسوسه بحواس
ظاهره و این قوت را تشبیه کرده اند بحوضی که پنج جدول آب در او ریخته شود
و حواس ظاهره را جاسوسان این قوت گفته اند که هر کدام هر چه بیابند خبر
باو دهند و دلیل بر وجود این قوت مغایرتش با حواس ظاهر اجتماع صور
محسوسات است و حضور این صورتها با هم نزد مدرک واحد نه در مدارک مختلفه معلوم است
بوجدان که این حکم نیست کاتبی آن بیک حاسه نیست چه هر که حکم کند باینکه هذا الابیض حلو
یا الجلیدیه صورت خاص و صورت حلاوت در مدرک واحد مجتمع نبینند و تجویز
نکنند بودن ظاهره بینه نقش کند باصره و صورت حلاوت را ذائقه دلیل دیگر بر وجود
حس مشترک آنست که ما میبینیم قطره نازله را خط مستقیم و شعله جواله را خط مستدیر و این دو را

بود و دیگر اینکه صورت قطره و شعله در حدی از حدود مسافت که بصر دراید
و از بصر که بحس مشترک مرتسم شود حکمی کند تا مرتسم شدن صورت از حد و دوم
مسافت و همچنان تا صورتها در حس مشترک متتابع شوند و چنان نماید که مستمر شود
که همه در باصره جمع و مرتسم اند و حال آنکه در باصره مرتسم نتواند شد که تقابل
و در وقت زوال مقابله مخصوصه ارتسام صورت متقابل ممتنع باشد
و دلیل دیگر آنکه مشاهده مبرسمین است اشخاص را که البته در خارج موجود نیستند
بطریق رؤیت و مشاهده حسیه نه بطریق تخیل چه فرق میان دیدن و تخیل
زائد القدر است که مشتبه نتواند شد پس صورت آنها در حس مشترک باشد و از
این دلیل توان دانست که ابصار بلکه جمیع احساسات باعتبار ارتسام
صور در حس مشترک باشد نه تنها در حواس دوم خیال و آن قوتیست در موخر
بطن اول از دماغ و در حقیقت مثال جمیع محسوسات بعد از غیبت محسوسات
باقی بود و بمنزله خزانه دار جمیع صور مرتسمه در حس مشترک و در وجود این قوت
هیچ شکی نیست چه مثال بسیار محسوسات در وقت غیبت محسوسات اگر نزد ما
محفوظ نبود از قوتهای باطنی در حال غیبت پیدا شود و دو دلیل برآنکه این قوت
غیر حس مشترک باشد دو دلیل است دلیل اول آنکه حس مشترک قابل است و این
دلیل قوت حافظه است و قبول غیر حفظ است و دیگر آنکه اگر قبول و حفظ هر دو
از یک قوت صادر شود لازم آید که از یک واحد دو چیز صادر گردد و این
نزد جمله ممتنع است و دلیل دیگر آنکه در وقت پیدایی حالت ذهول و حالت نسیان
چه ذهول آنست که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک و لهذا محتاج التفات
نفس باشد نه احساس جدیدی پیدا آید و نسیان آنست که صورت از خیال نیز

محو شود

محو شود و بیاد نیاید مگر باحساس جدیدی اگر گویند که تواند بود که ذهول
عدم التفات نفس باشد با وجود صورتش در حس مشترک و نسیان زوال
صورت بود از حس مشترک لهذا محتاج باحساس جدید باشد جواب گوییم که
اگر چنین بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی و حال آنکه عدم التفات
نفس با وجود صورت در حس مشترک وجهی ندارد چه نفس همیشه در حالت شعور
و بیداری متوجه ظاهر است مگر بر حس بدرست و توجه نفس بظاهر
تواند بود مگر بواسطه حس مشترک که مجمع و مورد حواس ظاهر است پس هرچه در
حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد سیوم قوت وهم و آن قوتیست در
موخر بطن اوسط از دماغ که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات
بسبب او حاصل شود چون عداوت و محبت و امثال اینها و مراد از معانی
جزئیه آنست که مدرک بحواس ظاهر نشود و شکی نیست که این معانی مدرک شوند
و نفس بالذات ادراک این معانی نتواند کرد مگر بآلتی چه ادراک معانی جزئیه
متعلقه بمحسوسات نه ادراک محسوسات نتواند کرد و ادراک محسوسات بدون
آلت نتوان کرد و حس مشترک ادراک این نتواند کرد چه حس مشترک ادراک
نکند مگر چیزی را که بحس ظاهر مدرک شود پس لابد است از قوتی که ادراک معانی
جزئیه تواند کرد و اگر کسی گوید که دوستی زید و عداوت عمرو و مثل او معنی کلی اند
که بسبب اضافه بزید و عمرو جزوی شود چه اضافه کردن معنی کلی بشخص جزوی
مانع کلیت کلی نگردد و هرگاه چنین باشد باید که مدرک این معنی نفس باشد
بنا بر طریقی که مضاف حاصل باشد در نفس و مضاف الیه در آلت پس محتاج بقوت
دیگر نباشد جواب گوییم که ما ادراک عداوت معین که در زید است میکنیم ادراک

مطلق عداوت و زاید و نفس ناطقه عداوت معین را ادراک کند چه اگر معانی
جزئیه مفهومات کلیه بودی که جزئیتش بمحض اضافه بودی پس لازم آید که حیوانات
عجم که فاقد نفس ناطقه اند مدرک هیچ جزئیه نبودندی بلکه جزئیه معانی جزئیه
بمقارنت صور جزئیه است پس نتواند بود که معانی جزئیه مرتسم شود مگر
در محلی که صورت نیز در همان محل مرتسم تواند شد چهارم حافظه و آن
قوتی است در مقدم بطن اخیر از دماغ که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم
چون نسبت خیال است بحس مشترک و همچنانکه مدرک معانی غیر مدرک صورت است
حافظ معانی غیر حافظ صور است و چنانکه حافظ صور غیر مدرک صورت است
حافظ معانی نیز غیر مدرک معانی است چه ادراک معانی در وقت مشاهده
صور غیر تذکر معانی باشد در وقت تخیل صور چنانکه وجدان صحیح حاکم است
بدان پنجم متخیله و آن قوتی است در مقدم بطن اوسط از دماغ که ترکیب
کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی و تفصیل کند بعضی را از بعضی چنانکه
مشاهد شود از تخیل انسانی که سرش مثلا انسان و دو جناحین الی غیر ذلک و این
قوت را متفکره خوانند اگر کار فرمای او عقل باشد یعنی عاقله استعمال کند او را
در مدرکات خود بتنظیم بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب
ادله و قیاسات و متخیله خوانند اگر کار فرمای او وهم باشد و دلیل بر اینکه این
قوت غیر قوتهای مذکوره است مستنبط است از مغایرت خیال با حس مشترک
و مغایرت هر کدام از دیگری و اگر گویند که اگر این قوت را ادراک بود
لازم آید که یک قوت هم مدرک بود و هم متصرف و اگر مدرک نبود
تصرف او یا بحسب اراده بود یا بحسب طبع و نتواند بود که بحسب اراده باشد

چه اراده بعد از ادراک خواهد بود و بحسب طبع نیز خواهد بود چه اگر
بحسب طبع بودی لازم آمدی که تصرف در امور متضاد نتوانستی کرد
جواب آنست که گوییم این قوت مدرک نیست بلکه متصرف است و بس و تصرف
در چیزی کردن محتاج بحضور چیز بود نه با ادراک چیز و لازم نیست که این
تصرف چون بحسب طبع بود در امور متضاد نبود چه جایز بود که طبیعت او
اقتضاء تصرف در هر صورت و معنی که در خزانه خیال و حافظه کند
او باشد نماید و باید دانست که این قوت عقل را بسیار اعانت نماید چه حدهای
اوسط و در قیاسها بمدد این قوت تحصیل توان کردن برای آنکه تصرف او در حافظ
صورت و حافظ معنی بدان بود که عرض یکیک از آنچه در خزانه باشد بر وهم
نماید اگر وهم غالب باشد و بر قوت عقلی عرض نماید اگر عقل را غلبه باشد و
این قوت گاه باشد که امر معقول را بصورتی که مناسب آن معقول باشد
متمثل نماید و گاه باشد که صورت را با امر معقولی که ملائم او باشد مانند کند و
بنفس عرض نماید و گاه باشد که احوالات مزاج مستند با حکایت کند که باشد
چه هرگاه سودا در مزاج غالب باشد آدمی چیزهای سیاه در خواب بیند
و اگر صفرا غالب باشد چیزهای زرد بیند الی غیر ذلک **فصل چهارم** در بیان
قوت محرکه که در حیوان بدانکه حرکات حیوان را چهار مبدء میباشد تا موجود
شود ادراک و شوق و اراده و محرکه و اما قوت محرکه که منقسم شود به باعثه و فاعله
و باعثه را شوقیه نیز گویند و باعثه قوتی است که هرگاه مرتسم شود در خیال صورت
امری که مطلوب باشد حصول وی و یا نامطلوب باشد دفع وی باعث باشد
قوت فاعله را بر تحریک اعضا پس اگر باعث بر تحریک جهت طلب امری مطلوب

الحصول باشد قوت شهویه خوانند و اگر جهت دفع امری مهروب عنه باشد
قوت غضبیه گویند و قوت فاعله قوتی است که اوتار و عضلات را
تحریک یا تهیای تحریک کند بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن
و دلیل بر اینکه چهار قوت لابد است آنست که اگر حیوانی ادراک بحسب
خیال یا بحسب وهم یا بحسب عقل نکند لامحاله او را شوقی نبود و هرگاه او را
شوقی نباشد ارادت نخواهد بود و چون ارادت نباشد حرکات ارادی
در عضلها و عصبها پیدا نشود و پس واجب بود که در این حرکت اول ادراکی
بود که آن مدرک آنرا نافع نماید یا لذیذ خواه فی نفس الامر نافع بود یا
ظن او و بعد از آن بسوی کسب آن شوقی پیدا شود و آن شوق را شهوت خوانند
و اگر مدرک آنرا ضار نماید یا موذی خواه در نفس الامر و خواه بحسب ظن
او آن شوق را غضب خوانند و دلیل بر اینکه قوت شوق غیر قوت ادراک
بود آن است که ادراک بلا اثر شوق توان یافتن و دلیل بر اینکه شوق
غیر اراده است آنکه شوق را اسباب بدون اراده توان یافت چون
خواهش مریض بسوی طعامهای لذیذ و اراده را اسباب بدون شوق
چنانچه در شرب ادویه منقیه برای صحت مزاج و بعد از اراده این قوت
محرکه در عضلها و عصبها بحرکت آید و اعضا را حرکت دهد و دلیل بر آنکه این
مغایر آن سه قوت دیگر است آن است که آن هر سه باوجود این قوتها توان
یافتن چون انسانی که اراده کاری لهو کند و شوقش بسوی آن پیدا شود و لیکن
اراده [illegible] بر آن قادر نباشد در حرکت بفعل آوردن آن اما بیان اینکه
قوت حافظه را ذاکره نیز خوانند و محل آن مقدم بطن آخر از دماغ است

و کار این

و کار این قوت حفظ معنیها بود که قوت وهم ادراک کرده و نسبت
این قوت با وهم چون نسبت خیال بود با حس مشترک و دلیل بر وجود این
قوت همچون دلیل بود بر وجود دیگر قوتها و بدین قوت ممکن بود چیزهای
فراموش کرده را بخاطر آوردن و باید دانست که سبب اختصاص هر قوتی
بموضعی خاص جهت آنست که هرگاه خلل بدان موضع میرسد اختلال در فعل آن
قوت ظاهر میگردد و بعضی از علما نفی قوی را بالکلیه نموده اند و افاعیل
منسوبه بقوی را اسناد بملائکه داده اند و اینها هیچکدام در کار نیست
چه با قول بوجود صانع حکیم علیم که همه موجودات و موثرات مستند بذات
او یند عجب نیست اعطای قوتی و خاصیتی مر طبیعت را که صدور افعال محکمه
متقنه از و بواسطه آن قوت ظاهر گردد چه وجود علم و حکمت در مبدء اول
کافی است و تحقیق آن در هر مرتبه از مراتب بوسایط لازم نیست و صدور
این افعال که اکثر آنها خالی از خساستی نیست بملائکه مقدسه بدون دخالت
قوی بسیار عجیب تر است از اسناد این افعال بقوای طبیعیه بتدبیر و تسخیر
صانع حکیم خبیر و قبول این نزد عقل اقرب است از اذعان باین مراتب [illegible]
و این صنف دوم از قوی اعنی قوی نباتیه را طبیعیه نیز خوانند چه قوت
مبدء اثر را گویند پس اگر مقارن شعور و اراده بود نفسانیه والا طبیعیه
خوانند و اصول این قوی سه است غاذیه و نامیه و مولده و احتیاج بدو قوت
اول بجهت تکمیل شخص است و بقوت ثالثه بجهت بقای نوع اما غاذیه قوتی است
که غذا را شبیه بمغتذی کند تا بدل ما یتحلل شود چه اجزای بدن چون رطوبت
و سبب حرارت غریزیه و عرضیه همیشه در تحلیل و گداز پس اگر بدل ما یتحلل

رو و بدل نیابد بقاء کمال شخص متصور نباشد و اما نامیه قوتی است که اجزاء
غذا را که از بدن زیاده باشد در اجزاء متغذی داخل گرداند که مقدار
مغتذی در اقطار ثلاث زیاده شود زیادتی که در اجزاء اصلیه باشد و آن
اعضایی است که متولد شود از نطفه یا چیزی که بجای نطفه باشد مثل
عظام و اعصاب و رباط و غیر ذلک و نمو عبارت از این باشد و اما زیادتی
که در اعضای غیر اصلیه باشد و آن اعضایی است که متولد شود از خون
مثل لحم و شحم و سمن و آن را نمو نخوانند بلکه سمن را فربهی گویند و مقابل نمو را
ذبول گویند و مقابل سمن را هزال خوانند و اما مولده مرکب است از دو قوت
یکی زیادتی غذا بعد از هضم رابع منی گرداند و دیگری مهیا کند هر جزوی
از اجزای منی را بجهت قبول صورت عضوی از اعضا و لابد است از قوتی
دیگر بجهت تصویر هر جزوی از اجزاء منی که مستعد شده بجهت صورت عضوی
از اعضا و آن را قوت مصوره خوانند و چون صور اعضا مشتمل است بر منافع و
حکم و مصالح بسیار چنانکه در فن تشریح بیان شده و صدور آنها بدون
کمال مرتبه علم و شعور ممکن نیست لهذا المحقق طوسی قدس سره نفی قوت
مصوره نموده و صدور این افعال محکمه متقنه مذکوره را از قوت طبیعیه عدیم
الشعور ممتنع شمرده و بعضی از علما قوی را بالکلیه نفی نموده اند چنانکه قبل از این
تقریر کردیم و فعل قوت نامیه و مولده بهر دو منوط است بفعل قوت غاذیه پس
غاذیه خادم باشد مر هر دو را و فعل غاذیه موقوف است بافعال قوای اربع
که عبارت از جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه باشد و اینها خادم غاذیه اند
والله اعلم **باب چهارم** در بیان نفس انسانی و قوتهای او و آن چهار فصل است

فصل اول در بیان وجود نفس انسانی و قوتهای او چون امتزاج عناصر
با یکدیگر در بدن انسان بیشتر از آن بود که در امتزاج جزئیات نباتات و حیوانات
لابد بود که آن امتزاج را اثری بیشتر باشد و آن اول بیشتر از آن بود که نباتات و حیوانات را
پس لازم آید که او را بخشند صورت و کمالات و در کمالات نقص کرده آن
کمالات بیشتر از کمال نبات و حیوان باشد پس لازم آید که هر چه نباتات و حیوانات را
حاصل آید آن ممتزج را حاصل آید و زیاده و آن کمال را نفس انسانی خوانند و باید
دانست که اگر چه نفس ناطقه جوهریست مجرد و روحانی و بدن جسمی است کثیف هیولانی
و ما بین تجرد و هیولانیت و تروح و جسمانیت غایت بعد و نهایت منافات
واقع است لیکن آنقدر مباینت و دوری که پیدا است میشود میان نفس و بدن
واقع نیست بلکه نهایت قرب و مناسبت نیز واقع است بحیثیتی که منجر بآنجا شده
که نفس متلذذ میشود بالتذاذ بدن و متأذی میشود باذیت بدن و این بواسطه
وجود ترکیب اتحادی که میان نفس و بدن است مانند اتحادی که میان صورت و
ماده است پس نفس فی الحقیقه با وجود تجرد صورت بدن باشد اما صورتی
که قایم بماده نباشد و بدن ماده نفس باشد و مثالی که مناسب نفس و بدن باشد
در میان جزئیات محسوسه قشر و لبست چه با کمال مباینت که میان قشر و لب است
غایت مناسبت نیز حاصل است چه قشر اینست لب و لب نیز لب این قشر و هیچ جزو
از لب زرد تخم مرغ بغیر سفیدی از قشر قریب و هم چنین لب بادام شیئی که در لب است
چه دهن لطیف لبست و لب کثیف دهن و همچنین گویا نفس لطیف بدنست و بدن
کثیف نفس با وجود مناسبت میان این مثال و ممثل توهم نکنی که نفس در بدن چون
دهن باشد در لب چه دانستی که نفس مجرد است و قایم ببدن نیست و مجاور

مقارن بدن نیز نیست از قبیل مجاورت و متقاربتی که میان جسم و جسمانیات
محلا نفس و بدن با آنکه یکی مجرد محض است و دیگری مادی محض با هم چندان
قرب و مناسبت دارند که هیچ موجودی از موجودات روحانی با وجود مشارکت
با نفس ندارد و خاصیت چنان مناسبت و قربی که بدن را با نفس حاصل
تواند داشت و مراد از موجود روحانی روحانیاتی است که در سلسله علل نفس
واقع نباشد چه مناسبت علت با معلول اتم از مناسبت نفس است با بدن
یا زیاده بر آن و همچنین هیچ موجودی از موجودات جسمانی چنان قرب
و مناسبتی با بدن ندارد که نفس با بدن دارد و سر آن آنست که طبقات
موجودات بهم متصل باشد چه در هر طبقه از طبقات موجودات کامل
و ناقص و شریف و خسیس یافت شود و خسیس طبقه اعلی با شریف طبقه ادنی
که در تحت او باشد پیوستگی دارد مثلا در میان روحانیات طبقه عقل بالاتر
از طبقه نفس است چه اشرف افراد نفس با دون افراد عقل پیوسته است و
همچنین در میان طبقات موالید ثلث و اینمعنی اعنی پیوستگی طبقات موجودات
بهم و عدم فرجه یا فاصله اجنبی در میان هر دو طبقه از مقررات مسائل حکمت است
و آنرا امتناع خلای عقلی گویند هم چنین که خلای اجسام ممتنع است خلای عقلی
نیز ممتنع خواهد بود و گفته اند که نفس مرتبه تنزل عقل است و طبیعت جسمی مرتبه
تنزل نفس و گویا عقل تنزل کرده نفس گشته و نفس تنزل کرده طبیعت گشته و مراد
از طبیعت صور نوعیه است که مبادی تأثیرات است در عالم اجسام تأثیراتی
که مقرون باراده و شعور نباشد و ظاهر است که در کاینات اشرف افراد
طبیعت طبیعت بدن انسان است و اخس حالات هر نفسی بدو فطرت اوست

که حالت

غایت از هر گونه اوست که دیگر که او از مرتبه عقل هیولانی است که اخس مراتب نفس ناطقه
پس عروج از مرتبه تجارب مناسبت نهایت علاقه میان نفس و بدن باشد چه که مرتبه عقل هیولانی
و مرتبه طبیعت بدن انسانی که باشد در مرتبه وجود پس هم چنین که طبیعت صورت نوعیه بدن
جنین بود و پیش از دمیدن روح و بعد از دمیدن روح نیز همین روح دمیده شده دگر عقل
هیولانی عبارت از صورت نوعیه بدن باشد پس نفس ناطقه با وجود تجرد صورت
نوعیه بدن باشد و بنابر صعوبت این مسئله جمعی برین رفته اند که مجرد صورت نوعی بدن
نتوانند شد پس نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه مبدا و علت صورت نوعیه
بدنست یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه بدن چون فیضان قوی بر اعضا و این
محل نظر و تحقیق است چنانکه قبل از این مذکور شد و بعلت آنکه جنبیت علت تامه است هر چند
مزاج شخص اقرب باعتدال باشد نفس فایضه بر او اکمل خواهد بود و هم از کرسقطی صاحب
بصیرت دانند که تعلق نفس ببدن بنابر آن نسبت شریفه اعتدالیست که میان اجزا و عناصر حاصل
شده و زوال آن نسبت قطع تعلق میشود پس فی الحقیقه تعلق عاشق همان نسبت است و هم از این
که نسبت شریفه در هر جا یافت شود موجب انجذاب نفس گردد و دلیل آنکه اکثر محققین
هر دو طایفه بوضوح پیوسته که در بدن با کثرت قوی و آلات ادراک مدرک یکی است
قوای در غایت اختلافست و هر که تامل نماید و رجوع بوجدان خود کند یقین داند که مدرک
و حاکم در ولایت بدن او یکیست حتی نزاع و معارضه که میان قوای شهوت و غضب
و عقل و اندیشهای مختلف و متفرق میبیند داور و میانجی کن و حاکم و رافع نزاع و خصومت
نمیبیند مگر یکی و آن یکی همان چیزیست که کس خودی خود را بآن داند و اشاره بلفظ
انا بسوی خود کند و این نفس انسانی را دو قوه بود یکی قوه عملی و دیگری قوه نظری اما قوه عملی
که بدان قوه انسان تمیز میان خوب و بد نماید و این قوه را عقل عملی خوانند و اما قوت

نظری قوت‌ها بود که بدان قوه انسان اکتساب معقولات کند و آن قوه را عقل
نظری خوانند و بباید دانست که لفظ عقل که بدین دو معنی اطلاق کنند پس اشتراک لفظی باشد
اگر کسی گوید که این دو قوه یعنی قوه عملی و قوت نظری اگر عرض باشند لازم آید که محرک
مبدء تحریکیه بدن نشود چه عرض مبدء تحریک جوهر تواند شد و تو قائلی که قوت عملی مبدء
تحریک بدن انسانی است و اگر جوهر باشند لازم آید که نفس جوهری باشد هیولانی
که در آن دو صورت حال باشد پس لازم آید که نفس جوهری باشد هیولانی ترکیب نفس از هیولی
و صورت و جواب از این سوال چنین گفته‌اند که نفس نوعی بود در تحت جوهر و بالضروره او را
فصلی باشد چه هر جنسی را فصلی ضرورست و در او دو جهت باشد که بیک جهت روی بعالم قدس و بجهت دیگر
روی ببدن و مصالح او و این جواب محقق نیست برای آنکه این دو جهت که در نفس ثابت شد اگر
ذاتی باشد بایستی که تفاوت در آن دو جهت نبودی برای آنکه جزو نفسند و نفس جوهر است
و جزو جوهر جوهرست و در جوهر تفاوت نباشد چه در جای خود ثابت شده که تشکیک
در ذاتیات نباشد و ما تفاوت درین دو قوه بسیار می‌بینیم چه نفوس انبیا بحسب قوه
عملی و هم بحسب قوه نظری غایت امتیاز از سایر نفوس دارند و اگر دو امر عرضی باشند
عرضی خواهند بود و لازم آید که عرض مبدء تحریک جوهر شود و بطلان این معلوم
شده بلکه جواب حق آنست که گوییم که در ذات نفس ترکیب بحسب ماده و صورت
محال باشد و این دو قوت که در نفس فرض کرده‌ایم اعتباری بود یکی
اضافه بعالم تجرد و دیگری اضافه ببدن که آن دو اعتبار مختلفه
بود بحسب استعدادهای مختلف و سبب اختلاف آن استعدادات تواند بود که
جهت سایر قوتهای بدنی بود و تواند بود که از بسیاری التفات بود بیکطرف و
اندکی التفات بطرف دیگر و تواند بود که مستند بمزاج و تغیرات او باشد

وتواند بود

و تواند بود که مستند بعلل و اسباب سماوی و ارضی باشد **فصل دوم** در بیان
ادراک و مراتب آن بدانکه ادراک از مقوله عرض است و در آن سه مذهب است
بعضی ادراک را از مقوله انفعال میدانند و تفسیر کرده‌اند با نطباع صورت در ذهن
و بعضی دیگر آنرا از مقوله کیف میدانند و تفسیر کرده‌اند از بصورت حاصله در ذهن
و بعضی دیگر آنرا از مقوله اضافه میدانند و تفسیر کرده‌اند از بحصول صورت در
ذهن و اراده کرده‌اند بآن نسبتی که حاصل است میان عالم و معلوم و حقیقت آن
عبارتست از انکشاف شیء از نزد مدرک و آنچه بعضی میگویند که علم نیست مگر صورت معقوله
و صورت معقوله از جوهر جوهرست نه عرض از برای آنکه حد جوهر که عبارتست از
ماهیتی که هرگاه در خارج یافت شود در موضوعی نباشند صادق نیست بر صورت
معقوله از جوهر مثل حیوان اگرچه در موضوعی است که عبارتست از ذهن باشد لیکن نه
بحسب وجود خارجی است بلکه بحسب وجود ذهنی است و جوهریت و عرضیت
بحسب وجود خارجی است نه وجود ذهنی این از باب اشتباه علم بمعلوم است
چه معلوم که عبارتست از حیوان باشد در حالتی که معلوم است موجودست در
ذهن و وقتی که یافت شود در خارج در موضوعی نخواهد بود پس صادقست بر او حد
جوهر نه حد عرض اما صورت علمیه که عبارتست از علم با او باشد موجود در ذهن نیست
بلکه در خارج موجودست و در وجود خارجی موجودست در موضوعی که عبارت
از ذهن باشد پس صادق نیست بر او حد جوهر بلکه صادقست بر او حد عرض
غایتش اینکه آن صورت قائم بذهن است از قبیل باقی کیفیات نفسانیه و فرق
بسیار است میان وجود در ذهن و قیام بذهن و مراتب آن چهار بود احساس و تخیل
و توهم و تعقل اما احساس ادراک چیزی موجود بود در ماده که حاضر بود پیش مدرک

یا حالی چند که بدو خاص بود که در وجود خارجی مثل آن حالها تواند بود
چون درازی و کوتاهی و سفیدی یا سیاهی و مکان و زمان و شکل و مثل
آن پس این ادراک را سه شرط بباید یکی حضور ماده دوم آنکه آن حالها
با او بود سوم آنکه مدرک جزوی بود اما تخیل ادراک چیزی بود با آن حالها
که مذکور شد اما بحضور ماده پس در تخیل از شرطهای سه گانه دو شرط
ضروری بود و اما توهم ادراک معنی دوستی و دشمنی و غیر ذلک باشد
اضافه بشخص جزوی پس در توهم یک شرط از آن شرطهای سه گانه
ضرور بود و آن جزئیت مدرک است و اما تعقل ادراک چیزی بود از آنجا که
چیز بود خواه آن چیز را تنها تصور کنی خواه آنرا با صفتها تصور کنی
که آن صفتها هم برین وجه بود پس این ادراک را هیچ شرطی از آن شرطهای
سه گانه نباشد و معلوم است که هر طبیعتی از آنجا که طبیعت است از آن حیثیت
آن بود که صادق بود بر بسیاری از افراد اعم از آنکه افراد متفق الحقیقه
باشند یا مختلفة الحقیقه چه طبیعت با انضمام ماده و لواحق ماده جزوی
میشود و عقل در ادراک محتاج بهیچیک از شروط ثلاثه محتاج نباشد **فصل**
سوم در حقیقت نفس انسانی و مراد از حقیقت نفس آن چیز است که انسان
با نا اشاره بدان میکنند جمعی بر آنند که جوهریست مجرد از ماده در ذات محتاج
بماده نیست و در فعل محتاج بماده هست و طایفه بر آنند که مجرد نیست و قائمست
ببدن نه بذات خود و بعضی نفوس را قدیم میدانند و بعضی دیگر حادث میدانند
بحدوث بدن و بعضی گمان برده اند که انسان انواع مختلفه است و موجب این گمان
اختلاف نفوس است در سعادت و شقاوت و گفته اند که تواند بود که از اختلاف

مستند بمزاج باشد چه بسیاری از اشخاص در مزاج متمیز و یکسانند و در اخلاق در غایت
اختلاف اند پس باید که اخلاق مستند بنفس باشد و نفوس انواع مختلفه باشند برای
آنکه اختلاف در مقتضیات ذات موجب اختلاف ذات بود و اینکه اختلاف در معلول
مستلزم اختلاف در علت است و مستند بمزاج تنها نیست بلکه علل و اسباب بسیار دیگر
بود از ضمیمه اینها و نفی عظیم است و جمیع نفوس در حد انسانیت داخلند و هرگاه همه
در تحت حد واحد باشند متحد بالنوع خواهند بود و دیگر آنکه در آنجا و نوعی نفوس
گفته اند بعد ازین بیان خواهیم کرد و در روایات که متواترست بر اختلاف نفوس
مثل الناس معادن کمعادن الذهب والفضه متواترست بر اختلاف استعداد نفوس
چه ممکن است بانه فاطر هر حالت حکمت بصورا کل میسر لما خلق له هر کس بر جهت حیثیت از قابلیت
و استعداد او داده شود و این دلالت نکند بر اختلاف نوعی چه اگر نفس ناطقه قدیم
بود نمیتوانند وحدت نوعی این موجب وحدت نوعی آن باشد لکن ما اثبات
تجرد نفس از این کنیم که نفس صورت نوعیه بدن است و صورت نوعیه نوع واحد
نتواند بود مگر نوع واحد پس نفس ناطقه انسانی نوع واحد باشد و مگر نوع
واحد بالذات بامور داخله در ذات نشود بلکه بامور باشد که خارج از ذات
باشند و امور خارجه دو نوع است لازم و عارض و گفته نوع واحد بسبب امور
لازمه نتواند بود چه امری که لازم ذات باشد از و منفک نشود پس اگر
ذات بسبب او متکثر شود یک فرد از آن ذات باشد فردی از همدیگر بامر لازم نتواند بود
چه اگر لازمی که در یکفرد ذات است در فرد دیگر باشد تعدد محقق نشود و اگر نباشد
لازم آید که لازم لازم نباشد چه ذات یافت شود در فرد بدون آن لازم
پس تعدد افراد نفس ناطقه بسبب ذات و لازم ذات نتواند بود بلکه بسبب امور

فصل مهم

عارضی باشد و هیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند شد مگر بواسطه بدن
چه نفس ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود و نه منفعل چه نفس ممیز
از عقل همین است که در فعل محتاجست بماده و پس بالذات معروض هیچ
عارضی نتواند بود پس تکثر نفس ناطقه بجهت بدن باشد و چون تکثر نیز
از جهت بدن باشد وجود هر فردی از افرادش بسبب حدوث بدن باشد
چه معنی فردیت مگر ماهیت محفوفه بعوارض مشخصه و مراد از ماهیت معنی
نوعی است که معروض عوارض مشخصه باشد و چون عوارض از جهت بدن باشد
وجود فرد نیز از جهت بدن باشد و بسبب استعداد بدن پس هیچ فرد
از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن موجود نتواند شد و اینست معنی
حادث شدن نفس بحدوث بدن و چون حدوث نفس ثابت شد پس این ایات
که مشعر باشد بر تقدم نفس بر بدن ماول باشد مثل الارواح جنود مجنده فما
تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف ومثل خلق الله الارواح قبل الابدان
بالفی عام و دور نیست که مراد از حدیث اول تمثیل تناسب و تنافر ارواح باشد
که مقتضی است تقرب و بعد از جهت و مراد از حدیث دوم تقدم ارواحی خبیث
باشند که نفوس ناطقه را بعد از استکمال اتصال بآن ارواح حاصل شود
و آن ارواح عبارتست از عقول مجرده و نفوس فلکیه باشد و از این
قبیل است اول ما خلق الله العقل و اول ما خلق الله روحی و نیز ممکن است که احادیث
که دلالت بر تقدم نفوس انبیا و اولیا و اوصیا دارند صلوات الله علیهم فهمیده
و باید دانست که نفس ناطقه باقی است بعد از فنای بدن چه ثابت شده
نفس ناطقه جوهری است مجرد از ماده و قائم بنفس نه بماده و بدن پس موت

فساد بدن

فساد بدن موجب موت و فنای او نشود و خود بخود نیز فانی نشود چه حصول
طاری شدن عدم بر موجود از ممر ضد و منافی باشد و مجردات را ضدی و
منافی نباشد چه ضد و منافات مخصوص بحوادثیست که در عالم کون و فساد
واقع باشد و نفس ناطقه واقع در عالم کون و فساد بسبب تعلقی است که
ببدن دارد و اگر نه بالذات از جهت مجرد است و واقع در عالم مجردات
و هرگاه فساد بدن موجب فساد او نشود از هیچ راه دیگر فساد باو
راه نتواند یافت پس نفس ناطقه و سایر مجردات قابل بهیچگونه عدمی
نیستند و اینکه در قرآن مجید واقع شده که کل شیء هالک الا وجهه
پیش محققین محمول بر عدم ذاتی است چنانچه از امام همام محمد باقر علیه السلام
نقل شده که در وقت شنیدن حدیث کان الله ولم یکن معه شیء از روی تصدیق
فرمود که الآن کما کان و میتواند بود که این آیه کریمه نیز محمول بر ظاهر باشد
بعبارت مستقبل و در قیامت کبری چنانچه حدیث محمول نشود بر ظاهر باعتبار
ماضی و در ازل که حدوث عالم بآن متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی اشیا
در قیامت کبری در لحظه از لحظات دهریه زمانیه جلوه کند و ظاهر شود و وجود
اشیا در آن لحظه باطن و مخفی گردد بسبب ظهور و استیلای وجود حقیقی
واجبی و چون نفس مفارقت کند از بدن لامحاله قایم باشد بذات خود
پس اگر کامل باشد در علم و عمل چنانکه مفارقت کرده از بدن و از این
عالم مجرد باشد و [illegible] از آثار این عالم هم بحیثیتی که اثری در و از آثار بدن
و این عالم نمانده و رسوخ نیافته باشد و بازای آثار این عالم آثار
آن عالم که علوم و فضایل حقه و اخلاق و ملکات حسنه است راسخ شده

بالکلیه منخرط و منسلک شود در سلک مجردات عقلیه و ملتذ شود بلذات حقیقیه
چه لذت حقیقی لذت روحانی است اعنی ادراک ملایمات روح مجرد که غذا
حقیقی نفس ناطقه مجرد است چه غذای هر چیز آنست که قوت افزاید و لذت
و انسی که هست مگر ادراک ملایم و ملایم نفس مجرد امور عقلیه و انوار علمیات
و مشاهده ذوات مجرده که در حسن و بها هیچ چیز بآن نرسد و آنچه مردم
لذتش میدانند اعنی ادراک ملایمات جسمانیه از امور شهویه و غضبیه در
حقیقت لذت نیست بلکه راجع شود بدفع الم و با وجود این تکرار و استمرارش
مولم و ممل باشند و بر تقدیری که لذت باشد بلاشک آمیخته است بمکاره و
آلام غیر محصوره و لذت صرف محض خالی از کدورت درین نشأه ممکن نیست
و درین باب احادیث غیر محصوره واقع شده بدانکه حکما را دلایل بسیاری
بر تجرد نفس ناطقه باشد دلیل اول آنکه گویند که هر یک از اشخاص انسان
مادام که او را خلل بقوت ادراک نرسیده باشد خواه بیدار و خواه در خواب
خواه مست و خواه هشیار اگر او را در هوایی که خالی از همه کیفیات باشد
معلق بیاویزند غافل از ذات خود نباشد و از همه اجسام و اعراض غافل میشود
پس ذات او غیر اجسام و اعراض باشد و این دلیل نظر بعضی افهام در غایت
وهن و سستی است و نظر جمعی که صاحب مدرک عالی اند از جمله براهین قاطعه است
و از این تقریر معلوم شد که انسان ادراک نفس خود را بواسطه چیز دیگر نکند
چه در فرض مذکور هیچ واسطه تصور نتوان کرد دلیل دوم آنکه گوییم که هر
جسمی که در بدن تو باشد و هر عرضی که حال در او باشد اشاره بدو بلفظ انا نتوان
کرد و هرچه اشاره بلفظ انا بدو نتوان کرد ذات شخص و حقیقت شخص نباشد

پس لازم

پس لازم آید که بدن و عرضهای حال در او خارج باشند از حقیقت شخص دلیل سوم آنکه
گوییم شکی نیست که ما تعقل چیزهای بسیط یعنی بلاجزو میکنیم مثل وحدت مطلق
و نقطه پس نشاید که متعقل جسم باشد یا جسمانی برای آنکه جسم و جسمانی
منقسم میشود و از انقسام محل انقسام حال لازم آید و مفروض است که حال بسیط باشد
و اگر کسی گوید که انقسام محل مستلزم انقسام حال نیست چه نقطه حال در خط است و
منقسم نمیشود بانقسام خط جواب گوییم که نقطه حال در خط نیست بل نهایت خط است
اگرچه بعضی سطح و خط و نقطه را از موجودات خارجی نمیدانند و اینها را از
امور اعتباریه میدانند و میگویند سطح نهایت جسم است و خط نهایت
سطح و نقطه نهایت خط دلیل چهارم آنکه گوییم که هیچ شکی نیست که ما معانی کلیه را
تعقل میکنیم مثل جسمیت و انسانیت و حیوانیت بلاشک هر یک از این معانی بر
اشیاء کثیره صادق باشند چه جسم بر آسمان و زمین و غیر آن صادق باشد
و انسان بر زید و عمرو و بکر و غیر هم صادق باشد و حیوان بر افراد مختلفة
الحقیقه مثل بقر و فرس و انسان صادق باشد و چون این معنی مجرد از وضع و مقدار
باشند بر اشیایی که مختلف در وضع و مقدار باشند صادق نباشند
پس معلوم شد که این معانی کلی را مقدار و وضع و دیگر عوارض که لاحق
جسم شود نبود پس محل او را نیز مقدار و وضع نباشد و اگر نه لازم آید
که این معانی را مقدار و وضع باشد چه هرچه حال در محلی بود که آن محل را مقدار
و وضع بود لازم آید که او را نیز مقدار و وضع بود و چون روشن شد که
ورا نبود و این معنی را مقدار و وضع نبود پس لازم است که جسم و جسمانی
نباشد دلیل پنجم آنکه گوییم چون که هر یک از اشخاص انسانی معقولات مجرد

از متحد او را درمی یابند لازم آید که دریابنده آن منقسم شود برای آنکه
اگر دریابنده آن منقسم شود آن معقول مجرد از متحد آن نیز منقسم شود
چه از انقسام محل انقسام حال در آن لازم آید و چون منقسم شود لامحاله هر جزوی
از آن معقول مجرد از متحد آن یا مانند آن جزو دیگر بود در ماهیت یا
مانند آن نبود و اگر مانند آن باشد لازم آید که هیچ فرقی میان جزو و
کل نباشد و اگر مانند آن نبود لازم آید که آن معقولات بالفعل غیر متناهی
پیش از انقسام مر آن جسم را که دریابنده آن معقول بود حاصل باشد
چه اعتبار انقسام در آن جسم بعد از تعقل آن معقول بود پس لازم آید
که هیچ چیز معقول نشود برای آنکه موقوف بود بر تعقل امور نامتناهی
بر سبیل تفصیل محال بود و حال آنکه معقول میشود پس این قسم نیز محال بود
پس لازم باشد که مدرک معانی معقول مجرد مادی نباشد و حال آنکه معقول
میشود و مطلوب اینست بدانکه نفس بعد از تعلق بدن و قبل از استعمال آلات
که بسبب آن آلات ادراک جزئیات کند خالی از جمیع صور ادراکیه دیگر
از او بیه باشد و بعد از استعمال آلات صور جزئیه در آلات حاصل شود اما
هنوز از صور کلیه خالی باشد و وقتی که تمیز ما به الاشتراک و ما به الامتیاز
در جزئیات مدرکه او را حاصل شود نفس را در این مرتبه که قابل صور معقولات
عقل هیولانی خوانند بسبب مشابهتی که با هیولای اولی دارد که ذات نفس
در این مرتبه از جمیع صور علمیه خالی و قابل صور است چنانکه هیولی در حد ذات
خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه خالی است و قابلیت مر جمیع صور را دارد
باشد که اطلاق عقل هیولانی بر نفس این مرتبه کنند چنانچه بر نفس در مرتبه

(تعقل امور نامتناهی بر سبیل تفصیل)

دوم چنین

و هم چنین در سایر مراتب و بعد از حصول تمیز مذکور او را چیزی که در آن
نفس مرتسم میشود مفهومات کلیه است که از تمیز ما به الاشتراک محسوسات
جزئیه بالضروره مجرد و متعدد و متکرر مشاهدات حاصل شود و اینها علوم ضروریه
باشند و نفس را در این مرتبه که علوم ضروریه حاصل باشد اما هنوز علوم
ضروریه را حاصل کرده باشد بسبب حصول ضروریات استعداد انتقال
بنظریات بقوت فکر یا حدس او را حاصل است و نفس را در این مرتبه یا نفس
این مرتبه را عقل بالملکه گویند بسبب رسوخ یافتن استعداد انتقال چه ملکه
کیفیت نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از رسوخ یافتن
حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند و بمرتبه رسد که هرگاه خواهد تحصیل
استحضار نظریات مکتسبه تواند کرد بسبب آنکه نظریات ویرا مخزون باشد
نفس را در این مرتبه یا نفس این مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجاز چه معقولات
مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهد نباشد بلکه در خزانه باشند اما گویا بالفعل
شده برای آنکه بغایت قریب بفعل شده و در این مرتبه حالا که جمیع معقولات
نفس را حاصل شده اما همه مشاهد و حاضر در پیش او نیستند بسبب شغل و التفات
نفس بغیر معقولات از امور بدن است و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم
اشتغال مذکور همه معقولات مشاهد نفس باشد و هیچگونه حجاب او را
از ملاحظه معقولات نباشد نفس این مرتبه را یا نفس را در این مرتبه عقل مستفاد
خوانند بنا بر آنکه با فاده عقل فعال که مخرج کمالات نفس است از قوت
بفعل حاصل شده و این مرتبه بنفس کامل در علم و عمل یا بعد از مفارقت از
بدن حاصل میشود اما با وجود تعلق ببدن حصولش ممکن است نادر حالات

بعضی گویند اگر تواند شد که البرق الخاطف است و این مرتبه غایت کمال
قوت نظری باشد پس نفس را در تحصیل کمال قوت نظری چهار مرتبه باشد
یکی نفس کمال و آن عقل مستفاد بود دوم و دیگر استعداد کمال چه استعداد
قریب و بعید و متوسط باشد قریب عقل بالفعل و متوسط عقل بالملکه و
بعید عقل هیولانی و این مراتب اربعه مر نفس را چنانکه نظر بجمیع معقولات
متصور شود و نظر بهر مسئله نیز متصور است و عقل مستفاد اگرچه متاخر باشد
از عقل بالفعل در بقا اما متقدم باشد در حدوث چه معقولها حاصل نشود
و مکرر مشاهده واقع نشود مخزون نتواند شد این بود بیان مراتب
استکمال نفس بحسب قوت نظری و اما مراتب قوت عملی نیز چهار است
اول تهذیب ظاهر و آن حاصل شود باستعمال شرایع الهی و امتثال
اوامر و امتناع از نواهی دوم تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق
ذمیمه و آراسته شدن بملکات حسنه و اخلاق کریمه و نفی کردن از خاطر
هرچه شاغل باشد از توجه نفس بعالم ملکوت یا میسر شود نفس را اتصال
بمبادی عالیه و مجردات عقلیه سوم ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت چهارم
مقصور گردانیدن نظر را بعد از حصول ملکه اتصال بملاحظه عظمت و جلال
الهی و مطالعه انوار جمال ربانی بجنبشی که همه قدرتهای قادرین را مضمحل در جنب
قدرت کامله الهی بیند و همه علمهای علما را مستغرق در علم محیط ازلی داند و
همه وجودها و کمالات موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید و این
مرتبه کمال مراتب قوت عملی است و چون انسان باین مراتب آراسته شد
انسان کامل عبارت از آن باشد و این مرتبه جمع بین الکمالین است و حکمای

الیقین آنرا

الیقین آنرا سعادت حقیقی خوانند و بهشت حقیقی که برای متقین مهیا شده عبارت
از وصول باین مرتبه است و آدمی میباید که همت بلند داشته باشد و نظر
از این مرتبه برندارد و از خوف صعوبت آن متقاعد نشود که حق سبحانه بلطف
عمیم خود و وضع شرایع این راه را آسان کرده و همه بندگان را باین سعادت
عظمی خوانده و بالجمله ایمان بوجود این مرتبه و امکان آن از مقومات انسانیت
و مقربات سعادت است **نظم** اندرین ره می تراش و می خراش ۝ تا دم آخر دمی غافل
مباش **فصل چهارم** در بیان آنکه کمال انسان از قوت بفعل بواسطه جوهر عقل
بود که آنرا عقل فعال خوانند محققان حکما در بیان این مطلب دو وجه گفته اند وجه اول
آنکه میبینیم نفس انسان در ابتدا فطرت از همه علوم خالی بود و بعد از آن علوم را تحصیل نماید
پس ممکن اورا سببی باید و سبب ذات نفس نباشد و الا لازم آید که او را دو
جهت باشد و از دو جهت بودنش ترکیبش لازم آید و از ترکیبش جسمیتش لازم
آید و حال آنکه تجردش ثابت شده و هم چنین نتواند بود که جسم بود برای
آنکه نفس از جسم اشرف است و محال بود که شریف مستکمل بخسیس شود و نیز نتواند بود
که نفس دیگر باشد برای آنکه آن نفس یا هم از نوع آن بود یا از غیر نوع آن نتواند
بود که از نوع او باشد و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید چه اکمل نفوس نفس نبی
و ولی است و قادر بر تکمیل بعضی نفوس بشر نبوده اند چه کریمه انک لا تهدی
من احببت شاهد برین مطلب است و نیز نتواند بود که نفسی باشد نه از نوع او
چه نتوان بود که نفس نباتی یا حیوانی باشد که بمراتب اخس اند از نفس انسانی
و نفس فلکی نیز نخواهد بود برای آنکه اشرف از نفس انسانی نباشد پس علت افاضه
کمال نتواند بود اگرچه مستعد است و اقتضا همه کمالات او را بالفعل حاصل نباشد پس نا

که جوهری باشد مجرد که اشرف از و باشد و جمیع کمالات او را بالفعل
حاصل باشد و چنین جوهری را عقل خوانند و وجه دوم آنست که گوییم هرچه
مدرک قوی جسمانی باشد هیئت او از قوی برود و چه باشد یکی آنکه هم از
مدرک زایل شود و هم از خزانه و آنرا نسیان گویند و دیگر آنکه از خزانه
زایل نشود و در خزانه باشد و آنرا ذهول گویند و چون نفس انسانی
غیر منقسم است نتوان گفتن که بعضی از و مدرکست و بعضی خزانه
و ایضا نتوان گفتن که بعضی از قوی جسمانی مدرک باشد و نفس خزانه
چه مدرکات نفس کلی بود و کلی در قوی جسمانی در نیاید پس لازم آست
که خازن او جوهری باشد که همه کمالات او را بالفعل باشد و آن جوهر
مفیض کمالات باشد مر نفوس را اولا و هم در وقتی که ما از ان غافل و ذاهل
باشیم و آنرا عقل فعال گویند و تخصیص نفس در قبول بعضی از معقولات از
عقل فعال دون بعضی با آنکه همه معقولات در و بالفعل بود بجهت تصرف نفس
بود در صورتهای چند خیالی و معنیهای چند جزوی که آن صورتها و معنیها را
نسبت خاصی با آن معقول کلی بود و گاه بود که آن تخصیص از جهت معنیها
عقلی بود چه بعضی را از حصول هر معقول استعداد قبول معقولی دیگر بود
که مناسب یکدیگر باشند و روی کردن نفس بعقل فعال سبب قریب
عقل بالفعل باشد و سبب متوسط عقل بالملکه و سبب بعید عقل هیولانی
بباید دانست که عقل فعال چون آفتابست و نفس انسانی چون قوت باصره
و صورتهای خیالی و معنیهای وهمی چون چیزهای ملون هم چنانکه باصره
بی پرتو آفتاب لونها ادراک نمیکند ناطقه نیز بی پرتو آفتاب عقل ادراک

معانی کلیه نمیتواند کرد پس چون عقل فعال بر صورتهایی که در خزانه خیال باشد
و بر معانی که در خزانه وهم باشد تابد نفس ناطقه اطلاع بر معانی کلی
که مناسب جزئیات باشد بهم رساند مثلا از صورت زید و عمرو در خیال معنی
انسان کلی در نفس حاصل شود و معلوم کند که از این صورتهای در حال
طفلی و دیگر حالها که نفس را استعداد تمام نبود تحصیل معنیهای کلی ممکن
بود بامکان بعید و لیکن چون نفس را استعداد تمام حاصل شود ممکن
شود بامکان قریب بلکه واجب و هر گاه پرتوی از نور عقل فعال بران
افتد قوت عقلی در ان صورتهای مخزون تصرف کند و تمیز ذاتیات از
عرضی و نفس هیئت از امور خارجی نماید پس آن صورتها و معنیها اگرچه
جزوی باشند کلی گردد و دلیل دوم برانکه افاضه علوم بر نفس از عقل فعال
میشود اینکه گاهی مقدمات موجب حصول نتیجه در ذهن میشود و گاهی نمیشود
و در بعضی اوقات نتیجه بدون حصول مقدمات در ذهن در آید اگر
موجب حصول مقدمات بودی اختلاف ممتنع بودی پس باید که موجب امری
دیگر بود که آن عبارت از عقل فعال باشد و این مقدمات وسایط و معدات
باشند والله اعلم **باب پنجم** در بیان حالهای نفس انسانی و آن دو فصل است
فصل اول در بیان آنکه هر بدنی را زیاده از یک نفس نباشد بعضی از قدما
بر آنند که هر شخصی را از نبات نفسی بود که آنرا نفس نباتی خوانند و هر شخصی را از
حیوان دو نفس بود نفس نباتی و نفس حیوانی و هر شخصی را از انسان سه نفس
باشد نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی و دلیل اینطایفه آنست که گویند که
ما نفس نباتی را به افعال مخصوصه می یابیم و همچنین افعال حیوانی را و کمالات انسانی

پس اگر نه مبادی این افعال سه امر مختلف بودی لازم آمدی که انهمه افعال
در همه محلها با یکدیگر بودی و این ظنی باطلست برا انکه بالبدیهه میدانیم
که ذات ماست که حساس است و هم ذات ماست که مدرک معقولاتست پس
اگر مبدء هر دو یک ذات نبودی بایستی بخلاف این معلوم شدی و بعضی از
اکابر نسبت بدن بعقل فعال تشبیه بخانه کرده اند که در روز تنها باشد
مقابل افتاب که گاهی از پرتو افتاب نور شود و این مرتبه نفس نباتیست و گاهی از
پرتو افتاب گرم شود و این مرتبه نفس حیوانیست و گاهی از پرتو افتاب مشتعل
شود و این مرتبه نفس ناطقه انسانیست ولامحاله هرچه از نفس نباتی صادر شود
از غذا دادن و بالیدن و نسل خود را بدید آوردن از نفس حیوانی نیز صادر شود
با چیزی دیگر که آن حس و حرکت ارادی باشد همچنانکه هرچه در حالت روشنی خانه
از افتاب حاصل میشود در حالت گرمی خانه از افتاب آن نیز حاصل شود و
چیزی دیگر و همچنین هرچه از نفس حیوانی صادر شود از نفس انسانی صادر شود و چیزی
دیگر که آن ادراک معقولات بود همچنانکه هرچه در حالت گرمی خانه حاصل شود
در حالت اشتعال ان حاصل شود و چیزی دیگر ولامحاله این اختلافات بحسب اختلاف
در قوابل باشد و همچنین نشاید که یک نفس را دو بدن بود و اگر نه لازم آید
که چون یک بدن احساس چیزی کند بدن دیگر احساس کند من حیث انه بدن
از اینکه نفسی که متعلق ببدن دیگر باشد بتالم آن متالم شود بدانکه اکثر حکما
بر انند که نفوس ناطقه انسانی نامتناهی بود و دلیل بر این مطلوب چنین گفته اند
که چون افلاک و عناصر چهارگانه قدیم بود و حرکات افلاک نامتناهی باشد
لازم آید که بحسب اختلاف اوضاع فلکی حصول استعدادات غیرمتناهی در عنصر

و مرکبات و از جهت امتزاج ایشان بیکدیگر مزاجهایی که ممکن بود بحصول پیوندد
لامحاله بسبب حصول مزاجهای اشخاص انسانی نفوس ناطقه از مبادی عالیه
فایض شود و چون حصول این امزجه و فیضان نفوس را انقطاع از طرف ماضی و مستقبل
نبود لازم آید که نفوس ناطقه نامتناهی بود و انچه موجود است متناهی باشد و این
دلیل خالی از خلل نیست چه جایز بود که وضعی از اوضاع فلکی پدید شود که سبب استعدادی
خاص بود در مزاج که بحصول آن استعداد نوعی پیدا شود که شریفتر از این نوع باشد
و شاید که مزاج انسانی از آن نوع بود و هرگاه چنین باشد عدم تناهی در
نفوس که بحسب مزاج بود لازم نیاید و باید دانست که دلایل بر امتناع تقدم
نفس ناطقه بر بدن بسیار است از جمله سه دلیل در این موقف نقل میشود دلیل اول
آنکه نفس ناطقه پیش از بدن موجود نیست که اگر پیش از بدن موجود باشد لازم آید
که در ازل معطل بود و برای آنکه چون متشکل ببدن باشد و بدن موجود نباشد او را هیچ نوع
استکمال ممکن نباشد و چون فعل نفس منحصر در استکمال بود و در وقتی که بدن موجود
نباشد او را هیچ فعل نبود و معطل باشد و معطل در وجود محال باشد و الا لازم آید
که افعال واجب الوجود بیفایده باشد دلیل دوم آنست که گوییم که اگر نفس ناطقه پیش از بدن
موجود بود لازم آید که میان او و مبادی عالیه هیچ حجاب نباشد پس هر کمال که
او را ممکن بود بحصول پیوندد و چه مانع از کمالات او را حاصل بود که بواسطه بدن
او را حاصل آمده بود و چون هر کمال که او را ممکن بود بحصول پیوندد او را هیچ احتیاج ببدن نماند
و چون او را هیچ احتیاجی ببدن نماند تصرف و تدبیر ضایع بماند و چون تصرف او در بدن
ضایع بماند تعلق او ببدن لغو بود و اگر نه می لغو عنایت ازلی باشد چه عنایت ازلی عبارت از
محیط بودن علم الهی باشد بر جمیع موجودات بر وجهی که احسن نظام کل باشد و چون

تصرف نفس در بدن ضایع شود و بهترین نظام حاصل نباشد چه نظام متصور [نیست]
از تصرف حاصل آمده باشد دلیل سوم آنست که اگر نفس انسانی پیش از بدن موجود
باشد یا واحد باشد یا کثیر و نتواند بود که پیش از بدن واحد بود برای آنکه
چون تعلق به بدن کثیره و یا همچنان بر وحدت خود باقی باشد یا متکثر گردد اگر
بر وحدت خود باقی باشد لازم آید که نفس زید و عمرو یکی باشد و از این لازم آید که آنچه زید داند
عمرو نیز داند و بطلان این ظاهر بود و اگر بعد از تعلق به بدن بسیار شود لازم آید
که جسم بود چه بسیار گشتن موجود واحد جز به انقسام ممکن نبود و انقسام از خواص
جسم است و هم چنین نتواند بود که پیش از بدن بسیار بود برای آنکه اگر پیش از بدن
بسیار بود و بسیاری او بسبب عوارض محال بود چه حصول عوارض او پیشتر
از حصول بدن ممکن نباشد برای آنکه حصول عوارض مر اشیا متفقه در نوع را بسبب
امور اتفاقی بود که عبارتست از نسبتهای حادث بود که از حرکات فلکیه حاصل
آید و چون نفس انسانی در تحت حرکت نباشد لاجرم حصول آن عوارض او را
محال بود و در این دلایل سه گانه چون نیک تامل کرده شود دانسته شود که این
دلایل تمام نباشد مگر بعد از ابطال تناسخ و اما افلاطون و اکثر اشراقیین
بر آنند که نفوس انسانی قدیم است و دلیل بر قدمش بدین نحو گفته اند
که اگر نفس انسانی حادث بود لامحاله محتاج باشد به علتی حادث شده و آن
علت یا مرکب باشد یا بسیط نتواند بود که مرکب باشد برای آنکه اگر مرکب باشد
یا بعضی از اجزاء کافی بود در علیت پس آن بعض علت باشد نه مجموع و ما مجموع را
علت گرفته ایم و یا همه اجزا علت باشند که هم در حال اجتماع آن اجزا با یکدیگر
لابد امری حادث شود و چون آن امر حادث شود آن امر حادث یا عدمی باشد

وجودی

یا وجودی نتواند بود که عدمی باشد چه عدم را تاثیر در وجود نباشد و اگر
وجودی باشد یا امری بسیط باشد یا مرکب اگر بسیط بود در پیدا آمدن او
از مرکب همین بحث لازم آید و همچنین متسلسل شود و اگر امری حادث نشود
که آن امر علت باشد و همه اجزا بر حال خود باشند همچنانکه پیش از اجتماع
بودند لازم آید که هیچ موثر نباشد و ما موثر فرض کرده ایم و این نیز محال باشد
و همچنین نتواند بود که آن علت بسیط بود برای آنکه از این روی که علت حادثست
او نیز لازم است که حادث باشد چون حادث باشد او را نیز علتی باشد و
نتواند بود که آن علت مرکب باشد هم بدان دلیل که یاد کردیم پس لازم است
که آن علت نیز بسیط باشد و چون آن بسیط علت حادثست لازم است که
آن نیز حادث باشد چه هرگاه علت قدیم باشد واجبست که معلول نیز قدیم
باز همان باشد برای آنکه تخلف معلول از علت تامه جایز نیست پس تسلسل لازم
آید و تسلسل محال باشد و چون نتواند بود که آن علت بسیط بود و نتواند بود که
مرکب باشد پس لازم است که نفس انسانی قدیم باشد و حادث نباشد برای
آنکه چون حادث بود علت او یا بسیط باشد یا مرکب و بیان کردیم که علت او
نه بسیط تواند بود و نه مرکب و مطلوب اینست و بیان ضعف این دلیل آنست که
گوییم لازم نیست که چون بعضی از اجزاء مرکب کافی بود در تاثیر آن بعض علت
بود و مجموع علت نبود چه جایز بود که علت بعضی از آن اشخاص بعضی
از اجزاء مرکب باشد و علت بعضی دیگر مجموع و دیگر آنکه مسلم داریم که مجموع
اعضا موثر بود و لازم نیاید که چون در حال اجتماع امری حادث شود آن امر
علت بود چه اگر مراد از علت علت تامه بود شاید که امری عدمی باشد همچنانکه

وجود شرایط جزو علت تامه بود و رفع موانع نیز جزو علت تامه بود و چون در
معلول مترتب است بر وجود جزو اخیر در علت تامه و دیگر آنکه اگر مسلم داریم که
این تسلسل محال بود لازم نیاید که چون در حال اجتماع امری حادث شود همه اجزا
بر حال خود باقی مانند چه شاید بودن که بعضی از اجزا او را وجود شود و چون
موجود شوند و اجزا با یکدیگر جمع شوند مجموع اجزا با یکدیگر تاثیر کنند با آنکه
این دلیل منتقض شود بکون و فساد عناصر و صور مرکبات نباتات و حیوانات چه
هر یک از این صور لامحاله بسیط اند و حادث و تحقیق این جواب راجع با آن
میشود که گوییم علت تامه حدوث نفس مرکبی بود که بعضی از اجزا او قدیم بود
و بعضی حادث چه تجرد آن مرکب عقل فعال بود که آن جزو حادث بود چنانکه
بعد از این بیان کنیم و بر این تقریر هیچیک از این محالات لازم نیاید و بباید
دانست که تعلق نفس با بدن چون تعلق جسم با جسم نیست و چون تعلق عرض با جوهر
نیست و این هر دو ظاهر است و چون تعلق علت با معلول نیست چه بدن نتواند
بود که علت نفس بود برای آنکه نفس شریفتر از بدن بود و در علم الهی پیدا این
معلوم شود که خسیس علت شریف نشود و نفس نیز نتواند بود که علت بدن باشد
برای آنکه علت بالوجود باید که بر معلول مقدم باشد و نفس بر بدن تقدم ندارد
بلکه حادث شود بحدوث بدن بل تعلقی که میان نفس و بدن باشد تعلقی شوقی
بود که سبب آن تعلق مناسبتی بود که میان نفس و بدن باشد بسبب مزاج خاصی
که این بدن را باشد اگرچه حقیقت این تعلق مفصل دانستن در غایت دشواری
باشد و عاقل باید تعجب نکند در تعلق نفس با بدن برای آنکه در عالم طبیعت امثال
این بسیار باشد چه ظاهر است مثل این علاقه میان مغناطیس و آهن و بسیار از امور

بود که تا شخص در عالم طبیعت و شواغل بدن و بر رسوم و عادات مشغول باشد از
حقیقت آن هیچ نتواند یافتن و از اینجهت بود که در سخن حکما متقدمین است که
حکمت اعظم عبادتست و هر عبادتی مشروط بود بنوعی طهارتی و طهارتی
که درین عبادت شرط بود پاک کردن نفس باشد از شواغل بدنی و امور عادی

فصل دوم در ابطال تناسخ بدانکه طایفه که قایلند که نفس انسانی حادث است
اختلاف کرده اند در آنکه ممکن است بودن نفس بدون بدنی یا نه جمعی بر
آنند که شاید بی بدن باشند و طایفه گفته اند که بی بدن ممکن نیست و ایشانرا
اهل تناسخ گویند و این طایفه منقسم بچهار قسم شوند گروهی گویند که نفس ناطقه
بعد از موت ببدن دیگر انسانی نقل کند و آنرا نسخ گویند و گروهی بر آنند
که جایز بود که از بدن انسانی ببدن حیوانی نقل کند و آنرا مسخ خوانند
و گروهی جایز دانند که از بدن انسانی ببدن نباتی نقل کند و آنرا فسخ
گویند و گروهی بر آنند که جایز بود که از بدن انسانی ببدن جمادی نقل کند
و آنرا رسخ گویند و بر ابطال تناسخ دلیل بسیار گفته اند و اما دلیل بر
امتناع نقل مطلق آنست که دانستی که نفس صورت نوعیه بدن است و تشخص
شخصی متشخص صورت نوعیه وی چه ماده بر سبیل ابهام در قوام تشخص معتبر است
لهذا تبدلات و تحللات کثیره که واقع شود در بدن موجب تبدل تشخص نیست
و تشخص کودک مثلا بعینه تشخص سالخورده است خواه در انسان و خواه در سایر
حیوانات و خواه در نباتات و فرقی نیست در این معنی مگر صورت نوعیه
چنانکه در انسان و میان مادیت صورت نوعیه چنانکه در غیر انسان
چه صورت نوعیه در غیر انسان اگرچه قایم بماده است اما جوهر است

از عرض که اگر عرض میبود تبدل موضوع لامحاله موجب تبدل وی میشد اما تبدل
ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهریه نیست پس ما دام که شخصیه صورت نوعیه
شخصیه باقی است تشخص بر قرار است هر چند ماده متبدل شود و دلیل آنکه
نفس صورت نوعیه بدنست آنکه نزد محققین بوضوح پیوسته که در بدن با کثرت
آلات ادراک و قوی مدرکه نیست مگر نفس و توهمی که بعضی از ناس کرده‌اند
که مدرک جزئیات نیست مگر قوی در غایت اضمحلال است و هم چنین ثابت شده
که لذت و الم راجع اند با دراک چه لذت نیست مگر ادراک امری که ملایم
و لذیذ باشد و الم نیست مگر ادراک امری که نا ملایم و موذی باشد پس هرگاه
مدرک در بدن نباشد مگر نفس و لذت و الم نباشد مگر ادراک لذیذ و منافی
پس ملتذ و متالم نباشد مگر نفس هر چند لذت و الم جسمانی باشد و ظاهر است که
لذت و الم جسمانی باشد نفعی است یا ضرری که حاصل شود در بدن و حال آنکه
الم از آن نشده مگر نفس مثلا یکی از مولمات جسمانی تفرق اتصال است و تفرق
اتصال واقع نشود مگر در بدن و نفس تصور چنان کند که گویا چیزی از و جدا میشود
یا نیشی در آن فرو میرود و نفس ادراک موذی که در بدنست نماید و خود متاذی
شود و حال آنکه متاذی نباشد مگر چیزی که اذیت در آن باشد و این معنی
متاذی شدن نفس باذیت بدن مجازی نیست بلکه در حقیقت و در واقع
نفس متاذی است و بس و این نتواند بود مگر بسبب اتحادی که میان
نفس و بدنست مانند اتحادی که میان صورت و ماده است پس نفس بالحقیقه با وجود
تجرد صورت بدن باشد اما صورتی که قایم بماده نباشد و بدن ماده
نفس پس نهایت مناسبت و غایت قرابت ثابت است که میان نفس و بدن باشد

در

قرب و مناسبتی که میان ماده و صورتست لیکن نفس قایم بماده و بدن با وجود
آنکه مجرد محض است و دیگری مادی محض با هم چندان قرب و مناسبت دارند
که هیچ موجودی از موجودات روحانی با وجود مشارکت با نفس در روحانیت
چنان مناسبت با نفس ندارند و چون اینمقدمه دانسته شد گوییم که اگر نفس زید
مثلا که صورت نوعیه زید است منتقل شود به بدن عمرو یا به بدن حیوانی دیگر
لازم آید که تشخص عمرو بعینه تشخص زید باشد و بطلان آن از جمله بدیهیاتست دلیل
دوم آنست که چون بیان کردیم که نفس حادث است و حدوث آن بسبب استعداد
خاصی است که مزاج بدن را حاصل شود پس بسبب حصول آن استعداد واجب بود
که نفسی از مبدء فیاض بر بدن فایض شود و چون چنین بود نشاید که نفسی دیگر
که مفارقت بدن دیگر کرده بود با آن بدن تعلق گیرد و اگر نه لازم می‌آید
که یک بدن را دو نفس باشد و ما بالبدیهه میدانیم که هر شخصی بیش از یک نفس ندارد
دلیل سوم آنست که اگر نفس پیش از تعلق باین بدن تعلق به بدن دیگر گرفته بود
لازم آید که احوال و عوارض که او را در بدن سابق عارض شده بود همه در
یادش باشد و حال آنکه همه یادش نباشد بعضی یادش خواهد بود
و اگر همه اشخاص را حاصل نباشد بعضی از اشخاص را باشد و بالضروره هیچکس را
حاصل نیست دلیل چهارم آنکه باید دانست که تشخص نفس مستفاد از بدنست
و معنیش آنست که استعدادی خاصی که مر بدن زید را مثلا در وقت
فیضان روح حاصل باشد موجب آنست که از مبدء مفارق خصوص این
نفس شخصیه بر بدن زید فایض شود پس اگر نفس زید مثلا بعد از فوت زید
منتقل شود به بدن عمرو لازم آید که بدن عمرو نیز مستعد خصوص این نفس باشد.

و این استعداد در حین حیوة زید نیز ممکن بود که بهم رساند و اگر احیانا
این استعداد در حین حیوة زید بهم رسد لازم آید جواز تعلق نفس واحد
ببدنین در حالت واحده و بطلان این باز از اجلای بدیهیات است و
تعلقش ببدن زید دون عمرو ترجیح بلا مرجح و اگر گویی که مرجح استعداد است
که اول بدن زید بهم رساند گوییم که چون هرگاه استعدادی که بدن
عمرو بهم رسانیده مساوی استعدادی باشد که زید دارد لازم آید
که بنفسی دیگر که مساوی نفس زید باشد از همه جهت بر بدن عمرو فایض شود
و از این لازم آید اتحاد نفسین و اتحاد بدنین و این نیز از اجلای بدیهیات است
یا آنکه نفس زید تعلق ببدنین در حالت واحده داشته باشد چه لا محاله
جایز بود مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد خاص در وقت حیوة
زید و از دلایل امتناعیه آنکه هرگاه انتقال جایز باشد بایستی که همیشه
عدد ابدان هالکه با عدد ابدان حادثه برابر بودی و حال آنکه چنین نیست
چه بسیار باشد که قتلعامی یا وبایی واقع شود و بدنهای بسیار هلاک شوند
که مثل آنها در زمانهای بسیار حادث شود **باب ششم** در تمامی سخن
در بحث نفس و آن مشتمل بر دو فصل باشد **فصل اول** در بیان آنکه نفس اقتضاء
حرکت بدن بالذات نکند و بر این مطلب دو دلیل گفته‌اند دلیل اول آنکه نفس امری
باشد ثابت و حرکت غیر ثابت و محال باشد که امر ثابت مقتضی امر غیر ثابت
باشد دلیل دوم آنکه گوییم اگر نفس اقتضاء حرکت بدن بالذات کردی خواه
بدن نباتی و خواه بدن حیوانی و خواه بدن انسانی لازم آمدی که حرکت او
دایمی و یکجهة و یک کیفیت بودی و لیکن حرکت او دایم نیست و هم چنین حرکت او

بیکجهت

بیکجهت و یک کیفیت نیست چه گاه بجانب راست حرکت کند و گاه بجانب چپ
و گاه بسرعت و گاه ببطء پس لازم آید که نفس مقتضی حرکت بالذات بدن نباشد
بلکه بسبب حدوث ارادت باشد و لا محاله این اراده حادثه را هم سببی حادث
باید و همچنین آن سبب را سببی دیگر تا منتهی شود بحرکتی دوری که آن حرکت سبب
حوادث بود یکی بعد از دیگری و معلوم است که مادام که حصول مطلب ممکن باشد
از عدم حصولش متحرک ارادی حرکت بسوی او بکند و این اولویت تواند بود
که در نفس الامر باشد و تواند بود که بحسب ظن متحرک باشد و باید دانست که حرکات
افلاک ارادی شوقیه باشد چه حرکات افلاک مستدیر باشد لاجرم و هر حرکتی
که مستدیر باشد لازم است که ارادی باشد و اراده فلک عقلی باشد نه حیوانی
چه اراده حیوانی تابع شهوت و غضب باشد و شهوت و غضب در فلک
نتواند بود چه شهوت میل جذب ملایم است و غضب میل دفع منافر و چون در افلاک
تضاد و انفعال منتفی است و تحلل و فساد را در آن راه نیست پس ملایمت و
منافرت جسمانی نیز در و ممکن نباشد چه اینها هر دو فرع تاثر و تاثیر جسمانی اند
و تاثر و تاثیر فرع ضدیت و انفعال پس حرکت فلک ارادی باشد و اراده
عقلی باشد برای آنکه جمیع حرکات اگر ارادی نباشد یا طبیعی بود یا قسری چه بیان کردیم که
حرکات درین سه منحصر است و نتواند بود که حرکات افلاک طبیعی بود برای
آنکه اگر طبیعی باشد لازم آید که چون قصد نقطه و حصول کند آن نقطه و وضع
یا او را مطلوب بود یا در طریق مطلوب بود و اگر قصد بدان محال بود
و نتواند بود که مطلوب بود و اگر نه لازم آمدی که چون بدان نقطه رسیدی
از حرکت باز ایستادی چه مطلوب مهروب عنه نمیشود و هیچ نقطه نبود که در آن

دوره بدان نرسد و از ان حرکت نکند و محال بود که چیزی مقصود بالطبع
و مهروب عنه بالطبع بود پس آن نقطه او را مطلوب نبود و نتواند بود نیز که
در طریق مطلوب افتاده بود برای انکه بعد از انکه از و بگذرد بمطلوب رسید
و باید که چون بمطلوب رسد از ان حرکت نکند و الا همان محال لازم آید
و یا بمطلوب نرسد و اگر بمطلوب نرسد لازم آید که در طریق مطلوب افتاده باشد
و ما او را در طریق مطلوب فرض کرده ایم و این محال بود و چون نتواند بود
که هیچ نقطه او را مطلوب بود یا در طریق مطلوب افتاده بود لازم اید که حرکت
طبیعی نباشد و چون طبیعی نبود دورش محال باشد قسری بودنش نیز محال باشد چه
حرکت قسری فرع حرکت طبیعی است پس لازم است که ارادی باشد **فصل دوم**
در بیان انکه افلاک را نفوس ناطقه بود بدانکه در اثبات این مطلوب دو دلیل
گفته اند دلیل اول انکه گوییم که چون بیان کردیم که حرکات افلاک ارادی باشد
نتواند بود که مطلوب از حرکت نفس حرکت بود برای انکه حرکت نه از
کمالات عقلی بود و نه از کمالات نفسی بلکه وسیله باشد در رسیدن بکمال
پس حرکت بالذات مطلوب نبود و نتواند بود که مقتضی حرکت جرم فلک بود
یا نفس او برای انکه جرم فلک و نفس فلک ثابت بود و حرکت غیر ثابت
و محال بود که ثابت مقتضی امری غیر ثابت باشد پس سبب آن اراده امری
باشد و آن امر یا حاصل شود یا غیر حاصل نتواند بود که حاصل باشد چه هر گاه
که حاصل باشد باید که افلاک از حرکت بایستند پس باید که غیر حاصل باشد
و چون غیر حاصل باشد یا کلی بود یا جزوی و نشاید که جزوی باشد برای انکه
اگر آن امر جزوی باشد یا حاصل باشد یا غیر حاصل اگر حاصل باشد باید که همه

امور جزویه سوای حرکت هر چه حادث شود دفعه موجود شود و چون مطلوب
دفعه موجود شود حرکت بعد از و محال بود چه حرکت بجهت حصول مطلوب
بود و هر گاه مطلوب حاصل باشد باید فلک ساکن شود و اگر واقع شود و باید فلک را تا مطلب
باشد و چون بمطلوب رسد بلا شک باز خواهد ایستاد و پس بر هر دو تقدیر لازم اید که فلک از
حرکت باز ایستد و محال بود باز ایستادن فلک از حرکت چه باز ایستادنش
موجب انقطاع زمان است بنا بر مذهب اینها که زمان را عبارت از مقدار حرکت
فلک میدانند و موجب انقطاع فیض است بر جمیع مذاهب حکما چه حصول مزاج که سبب
حدوث نفس است بدون حرکت ممکن نیست پس نتواند که مطلوب فلک از حرکت امری
جزئی باشد و چون مطلوب نشاید که جزئی باشد باید امری کلی باشد پس اراده
عقلی تابع تصور کلیات که کار مجردات نه مادی پس لا جرم باید که تصور امری
کلی موجب حرکت باشد چه محال باشد طلب نمودن چیزی که متصور نباشد
پس باید که تصور کننده امری باشد مجرد چه غیر مجرد تصور کلیات نتواند
کردن پس لازم است که فلک را نفسی باشد مجرد از ماده دلیل دوم انکه چون بیان
کردیم که فلک را نفسی بایدست و باید که فاعل نفس فلکی اشرف از نفس انسانی
باشد بجهت انکه مبدأ اول که واجب الوجود است تر و تکثر است از فاعل نفس
انسانی و هم چنین نفس فلکی باید که اشرف از نفس انسانی باشد الا بر سبیل ندرت
که بعضی از نفوس در مرتبه عود متصل بعقول میشوند بلکه اشرف از عقل
هم میشوند چنانچه در حدیث نبوی واقع است که ان لی مع الله وقت لا
لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل و هم چنین قابل نفس فلکی که آن جرم
فلکیست اشرف از قابل نفس انسانی که آن بدن مرکب از عناصر اربعه باشد

و باز ایستادن زمان نه

فاعل مع

[illegible]

و چون فاعل و قابل نفس فلکی نیز غیر از فاعل و قابل نفس انسانی باشد لازم
آید که فلک را نفس ناطقه باشد چه اگر فلک را نفس ناطقه نباشد لازم آید که
مادی باشد و اگر مادی باشد حس از نفس انسانی خواهد بود و تسمیه محرک فلکی
بنفس اصطلاح حکماست و بلسان شرع ملائکه مقربین عبارت از نفوس و
عقول مجرده باشد و افلاک را قوتی دیگر است که او را ادراک امور جزئیه از آن
کنند و بجای خیال ما باشد و آنها را نفوس منطبعه خوانند و جمیع جزئیات
که درین عالم موجود شوند در نفوس منطبعه افلاک مرتسم باشند و مطلوب
اینست و بعضی از حکما نفوس ناطقه را برای سایر حیوانات ثابت کرده‌اند
و بر نفی آن دو دلیل گفته‌اند دلیل اول آنکه گویند چون نفوس حیوانات
مدرک جزئی باشند باید که مدرک کلی نیز باشند چه کل جزو جزئی باشد
و ادراک کل بدون ادراک اجزا محال باشد پس لازم است که ادراک کل
کند و هر نفس که ادراک کل کند ناطقه باشد دلیل دوم آنکه گویند حیوان را
قصد بسوی حرکت کلی بود برای آنکه اگر او را قصد بسوی حرکت جزئی بودی
لازم بودی که قبل از آن که قصد بسوی آن کنند در خارج موجود باشند
و وجود حرکت قبل از اراده محال باشد بلکه بعد از اراده موجود شود و این
هر دو دلیل خالی از ضعفی نباشند اما ضعف دلیل اول بر آن باشد که ادراک
حسی حقیقت جزو را ادراک نمیتوان کرد و نا جزو محسوس که امری معقول باشد
مدرک شود اما دلیل ضعف دوم بدان بود که وجود آن جزو که مقصود است لازم
نیست که در خارج باشد بلکه وجودش در خیال کافی باشد و حق اینست که
همچنین که دلیل بر وجودش تمام نیست دلیل بر عدمش هم تمام نیست و الله اعلم بحقیقة الامور

فن دوم

فن دوم در علم الهی و آن مشتمل بر چهار قسم بود قسم اول در بحث وجود و ثبوت و عدم
و وجوب و امکان و ماهیت و مفهوم و آن چهار باب باشد **باب اول** در بحث
وجود و شیء و آن پنج فصل بود **فصل اول** در بیان اینکه معنی وجود و عدم و ماهیت
و مفهوم و تقسیم مفهوم باعتبار اتصاف بوجود و عدم بواجب و ممکن و ممتنع
بدانکه معنی وجود و عدم بعربی هستی و نیستی است بفارسی و معنی موجود و معدوم
بعربی هست و نیست بفارسی و بالجمله معنی وجود معنیی است بدیهی التصور و اجلی
بدیهیات است و تصورش مقدم است بر جمیع تصورات لهذا تعریفش ممکن نیست
چه او را بهر چه تعریف کنی البته تصور آن مقدم بر تصور آن چیز خواهد بود
و معنی عدم مقابل معنی وجود است پس وجود و شیء مستغنی از تعریف باشند چه تعریف
اگر بحد باشد باید بجنس و فصل بود و اگر برسم باشد بجنس و خاصه یا عرض عام
و خاصه بود و هیچ مفهومی عامتر از وجود و شیء متصور نیست پس لازم آید که وجود
و شیء را جنس و عرض عام نبود پس تصور ایشان بدیهی بود و بعضی از محققین
گفته‌اند که هر کس تصور وجود خود را بالبدیهه میکند و وجود جزو ای باشد
از وجود خود و جزو بدیهی هم بدیهی بود پس لازم آید که تصور وجود هم بدیهی
بود مثلا هرگاه گوییم زید در خانه است یا در خانه نیست ظاهر است که مراد بودن
و نبودن اوست در خانه پس هرگاه گوییم زید موجود است یا معدوم است
مراد از موجود بودن و معدوم بودن نیست مگر همان بودن و نبودن
خارجیش و در اول ظرف بودن و نبودن که خانه باشد مذکور است و در ثانی
ظرف بودن و نبودن که خارج ذهن است مذکور نیست و معنی ظرف خارج
ذهن بودن است که قائل این قول که زید را تصور کند زید لا محاله در تصور

واندیشیده او که ذهن عبارت از آن است بوده باشند و مرادش از موجود
آنست که زیدی که در تصور هست در خارج تصور ممکن بلکه در خارج همه
تصور ناهست و در مثال عنقا معدوم است مرادش آنست که عنقایی که در
تصور ممکن است در خارج تصور ممکن و همه تصور نامیست و از این
چنان که کردیم روشن شد که وجود در همه موجودات یکمعنی باشد و هم چنین
عدم در همه معدومات چه بجای مثال عنقا در دو مثال مذکور هر لفظ
که گذاشته شود حکم همین باشد پس وجود مشترک لفظی معنوی باشد نه مشترک لفظی
باشد و باز روشن شد که وجود منقسم شود بوجود خارجی و وجود ذهنی
و وجود در هر دو قسم نیست مگر یکمعنی و تفاوت بخارجی بودن است و ذهنی
بودن و معنی خارجی و ذهنی نیز معلوم شد و نیز باندک تاملی ظاهر شود
که معنی وجود معنیی نیست که در خارج موجود باشد بطریق سواد و بیاض و سایر
کیفیات چه هرگاه گوییم زید مثلا موجود است در خارج ظاهر است
که در خارج صفتی نیست قایم بذات زید که معنی وجود آن صفت باشد
چنانکه هرگاه گوییم جسم ابیض است در خارج صفتی هست که قایم است
بجسم که او را بیاض گویند بلکه معنی وجود در زید موجود است معنیی است که
در ذهن درآید از ملاحظه زید در خارج چون معنی فوقیت که در ذهن درآید
از ملاحظه سما نسبت بارض نه آنکه صفتی قایم باشد بسما در خارج
که آنرا فوقیت گویند و این قسم معانی را معانی اعتباریه گویند چون فوقیت
و تحتیت و وحدت و کثرت الی غیر ذلک و مراد از امور اعتباریه آن نیست
که بمحض اعتبار ذهن باشند و بس بلکه باید که در خارج نیز منشا انتزاع داشته

باشند اما ماهیت عبارتست از چیزی که از شانش باشد اتصاف بوجود و عدم
پس شیء که وجود و عدم حال و وصف اوست ماهیت باشند پس ماهیت و وجود
از این حیثیت که وجود است و همچنین ماهیت و عدم از این حیثیت که عدم است
متقابل هم باشند بحمل مواطات یعنی شیء واحد باعتبار واحد نتواند بود که
هم ماهیت باشد و هم وجود اگرچه تواند بود که هم ماهیت باشد و هم موجود و
وجود باشد و ذو ماهیت و لفظ ماهیت را اشتقاق کرده اند از ما به الشیء
هو هو یعنی آنچه شیء بآن شیء است و هر شیء ماهیت باشد اما نظر بافراد ذاتیه
خود و نظر بافراد مطلق اعم از بالذات و بالعرض مثلا معنی انسان
ماهیت باشد نظر بزید و عمرو که افراد بالذات انسانند و نظر بهذا الضاحک
و هذا الکاتب اگرچه بعینه زید و عمرو باشند چه هذا الضاحک و هذا
الکاتب اشاره بزید و عمرو است نه از آن حیثیت که افراد انسانند بلکه
از آن حیثیت که افراد ضاحک و کاتبند و چون ماهیت را باوجود خارجی اعتبار
کنند یعنی از این حیثیت که موجود است در خارج حقیقت گویند پس حقیقت
ماهیت موجود در خارج است و ماهیت حقیقت لا بشرط وجود در خارج است
اما مفهوم عبارتست از ماهیت باعتبار آنکه عنوان افراد ملاحظه شود مطلقا یعنی
اعم از آنکه افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو
مفهوم باشد اما نظر بایشان ماهیت نتواند بود و باین اعتبار مفهوم اعم باشد
از ماهیت اگرچه بحسب ذات متساوی باشند و چون ماهیت را نظر کنی بذات ماهیت
با قطع نظر از امور خارجه و بعد از آن قیاس کنی او را با وجود یا با عدم
خالی نیست که او را وجود ضروری باشد یا نه بر تقدیری که وجود ضروری

هم نباشد خالی از این نیست که عدم ضروری باشد او را یا نه پس اقسام منحصر در سه
باشد پس قسم اول واجب الوجود باشد و قسم دوم ممتنع الوجود و قسم سوم را ممکن
الوجود خوانند پس واجب الوجود مفهومش آنست که وجود از برای او ضروری باشد
و ممتنع الوجود مفهوم آنست که وجود از برای او محال باشد و ممکن الوجود مفهوم
آنست که هیچکدام از وجود و عدم از برای او ضروری نباشد اما دلیل بر آنکه
وجود مشترک معنوی باشد آنست که گوییم هرگاه ما ممکن را موجود فرض کنیم
لامحاله ما را جزم بوجود سبب آن ممکن باشد هر چند ندانیم که جوهرست یا عرض
و چون مشخص شود که جوهرست یا مشخص شود که عرض است ما را هیچ خللی در اعتقاد
اول که جزم بوجود سبب بود حاصل نشود و هم چنین اگر جزم کنیم که سبب وجود
آن ممکن ممکنی دیگر بوده و بعد از این یقین حاصل شود که سببش واجب الوجود
بود نیز هیچ خللی در اعتقاد ما بوجود سبب حاصل نشود اگر چه خللی در خصوصیات
واقع شود پس معلوم شد که وجود مشترک معنوی باشد و دلیل دیگر آنکه
اگر وجود مشترک معنوی نبودی حصر اشیا در موجود و معدوم معقول
نبودی و هم چنین نتوانستی گفت که موجود یا واجب باشد یا ممکن **فصل دوم**
در بیان آنکه وجود زاید بر ماهیت در ممکنات باشد بدانکه وجود زاید بود
بر ماهیت و دلیل بر مطلوب آنست که چون گویی ماهیت سواد ماهیت سواد
باشد هیچ فایده ندهد و حمل صحیح نباشد و چون گویی ماهیت سواد موجود
باشد حمل صحیح باشد و فایده دهد پس در حمل مغایرت فهم وجه میباید و دیگر
آنکه چون ثابت شد که وجود مشترک معنویست لازم است که زاید بر ماهیت باشد
برای آنکه ماهیات بالبدیهه مخالف هم اند و دیگر آنکه چون ممکن موجود باشد

لامحاله ما را جزم بوجود سبب او باشد و شک در جوهریت و عرضیت آن
سبب و لامحاله آنچه در آن شک نباشد مغایر چیزی باشد که در آن شک
باشد و دیگر آنکه هر یک از افراد انسان تصور وجود را بالبدیهه می کنند پس اگر
وجود عین ماهیت بود لازم آمدی که تصور همه ماهیات بدیهی باشد و دیگر
آنکه اگر وجود زاید بر ماهیت نبودی یا نفس ماهیت بودی یا جزو ماهیت
و اگر نفس ماهیت بودی یا جزو ماهیت موصوف بامکان نشدی چه نسبت
نفس ماهیت یا جزو ماهیت با ماهیت بوجوب باشد نه بامکان **فصل سوم** در
بیان نسبت میان شیء و وجود بدانکه دلیل بر آنکه وجود غیر شیئیت است آنست
که توان گفت که فلان چیز ممکن الوجود است و نتوان گفت که ممکن الشیئیت است
پس وجود غیر شیئیت باشد و نیز باید دانست که اگر چه شیئیت غیر وجود باشد
اما جدا از وجود نباشد و باید دانست که عدم مطلق نمیتوان دانست و خبر
از آن نمیتوان داد بلکه عدم حالکونی که اضافه بملکات باشد خبر از آن
توان داد و باید دانست که چون ما گوییم که علم بمعدوم داریم معنیش آنست که
آن معدوم را صورتی در نفس ما بود که بدان صورت اشاره بچیزی که در خارج بود
نتوان کرد پس چون ما از چنین معدومی خبر دهیم خبر از آن صورت دهیم
و بس و چون بعضی از آن مردم غافل اند از وجود ذهنی گویند که معدوم را
در خارج ثبوتی باشد اگر نه خبر از آن نتوانستی داد و ایشان ندانسته اند
که خبر توان داد دیگر از آن صورتی که در ذهن موجود باشد و بواسطه صورت
خبر توان داد از آنچه در خارج موجود باشد و هم از آن طایفه در بیان آنکه
معدوم ثابت باشد تمسک بدین دلیل کرده اند که گویند معدوم معلوم باشد برای

انکه برآمدن آفتاب فردا معلوم است و هرچه معلوم بود تمیز بود چه این تمیز میکنند
میان مراد و مکروه اگرچه هر دو معدوم باشند و هرچه تمیز باشند ثابت بود
برای انکه مراد از ثابت نیست مگر متعین بودن جهات در نفس خود پس معدوم
ثابت باشد و این قیاس صحیح است و نتیجه که معدوم ثابت است حق است لیکن ثابت
لازم نیست که در خارج ثابت باشد چه تواند بود که ثابت در خارج باشد تواند
بود که در ذهن باشد و بر هر دو صادق بود که ثابت و الله اعلم و دلیل دیگر
برانکه معدومات وجود ذهنی دارند انکه ما حکم می کنیم باحکام ایجابی صادقه
بحسب علم بر چیزی که در خارج موجود نیست اصلا و اگر موجود باشد حکم
منحصر نیست بر فردی که موجود است بلکه حکم شامل جمیع افراد محققه و مقدره
غیبیه است مثل قول ما کل عنقا طایر است و زوایای مثلث مساوی
قائمتین است پس صدق حکم ایجابی فعلا مستلزم وجود موضوع است چه حکم
عقل است که ثبوت شی از برای شی فرع ثبوت مثبت له است و هرگاه موضوع
در خارج موجود نباشد باید که در ذهن موجود باشد **فصل چهارم** در
بیان انکه هیچ واسطه در میان وجود و عدم نمی باشد بدانکه جماعتی
از متکلمان قائلند بر انکه واسطه میان عدم و وجود می باشد و بر این معنی
چند دلیل گفته اند دلیل اول ایشان انکه هیچ شکی نیست که موجودات در
وجود مشترکند و هر یکی بجهتی که بدو خاص بود از دیگر موجودات ممتاز و ما به
الاشتراک غیر ما به الامتیاز باشد پس وجود اشیا مغایر جهات ایشان باشد
پس آن وجود یا موجود باشد یا معدوم یا نه موجود باشد و نه معدوم نتواند
بود که موجود باشد والا باید که با سایر موجودات در وجود مشترک باشد

و بغیر وجود ممتاز پس لازم آید که وجود موجود بوجودی دیگر باشد و هم چنین
نقل کلام در آن می کنیم و تسلسل لازم آید و تسلسل محال باشد و نتواند بود نیز که معدوم
باشد برای انکه موجودیت نقیض معدومیت است و محال بود که چیزی عین نقیض
خود باشد و چون این هر دو قسم محال باشد باید که وجود نه موجود باشد و نه معدوم
دلیل دوم انکه سواد و بیاض مشترکند در لونیت و هر یک ممتاز بود از آن دیگر
بفصلی که بدو خاص بود پس اگر آن قدر مشترک و قدر ممیز هر دو موجود باشند لازم
آید که قیام عرض بعرض باشد و این محال باشد و اگر هر دو معدوم باشند
هم باطل برای انکه معلوم است که اشتراک در لونیت نه اشتراک در مجرد اسمست
و همچنین نه اشتراک در عدم صرف برای انکه اشتراکی که میان سواد و بیاض
میباشد هم میان سواد و حرکت نمی باشد و همچنین معلوم است که امتیاز سواد
از بیاض نتواند بود که بعدم صرف بود پس لازم آید که قدری مشترک و قدر
ممیز نه موجود باشد و نه معدوم و مطلوب همین است و این هر دو دلیل در غایت
ضعف است برای انکه معلوم شد که وجود امری است موجود بذات خود
و سایر جهات از راه انتساب بوجود موجودند و لازم نیست که از برای وجود
وجودی دیگر باشد همچنین که زمانیات موجود در زمانند و زمان موجود در زمان
نیست بلکه در نفس خود موجود است و امور اعتباری در خارج موجود
نیستند بلکه معدومند جهات اینکه منشا انتزاع ایشان در خارج موجود است
پس امتیاز امور اعتباری نفس الامری از سایر معدومات به اینست که آنها
منشا انتزاع در خارج ندارند و امور اعتباری منشا انتزاع در خارج
دارند **فصل پنجم** در بیان انکه حمل موجود بر اشیا حمل عرضی است نه حمل

جنس نیست طایفه بر آنند که حمل موجود بر اشیا حمل جنس است و دلیل چند گفته اند
که چون مقرر است تر د قوم که فصل علت وجود جنس است و بیان این بعد
از این خواهیم کرد پس لازم آید که موجود جنس بوده و اگر فصل علت وجود
بوده باشد نه علت وجود و ما علت وجود فرض کرده ایم و این محال باشد
و درین دلیل نظری هست برای آنکه اگر موجود جنس لازم باشد آید که واجب
الوجود مرکب باشد از موجود که جنس است و از فصل و این محال باشد و طایفه
بر آنند که حمل موجود بر اشیا حمل جنس نباشد و برین مطلب چند دلیل گفته اند دلیل
اول آنکه هرگاه فصل علت وجود جنس باشد لازم است که موجود باشد
برای آنکه علت موجود باید که موجود باشد و چون چنین باشد لازم آید
که جنس داخل در طبیعت فصل بود و پس فصل را فصل دیگر باید و آن فصل را نیز
فصل دیگر و هم چنین پس تسلسل لازم آید و این دلیل خالی از ضعفی نیست برای
آنکه لازم نیست که چون علت موجود باشد موجود که جنس است داخل در طبیعت
فصل بود چه در اینجا مبدا اشتقاق قایم بمشتق نیست و دلیل را بر نحوی دیگر
ایراد میتوان کرد و تقریرش آنکه هرگاه موجود جنس باشد فصلی که
محصل اوست البته باید که موجود باشد چه علت باید که بالوجود مقدم
بر معلول خود باشد بنا برین لازم آید که جنس قبل از حصول محصل باشد
و جواب از این همان جواب است که اولا مذکور شد که مبدا اشتقاق
ضروری است که در همه جا قایم بمشتق باشد از قبیل حداد و حدید دلیل
دوم آنکه ما تعقل ماهیت اشیا و ذاتیات آن می کنیم با آنکه غافل از
وجود اشیا میباشیم پس لازم آید که موجود جنس اشیا که بر محمول

شود بعنوان تشکیک برای آنکه حمل او بر علت اولی بود از حمل او بر معلول و هم چنین حمل
او بر جوهر اولی باشد از حمل او بر عرض و هر معنی که بتشکیک محمول بود بر افراد
نتواند بود که جزو ماهیت آن اشیا بود و نتواند بود که تمام ماهیت آن اشیا
بود برای آنکه ماهیت و جزو ماهیت قبول تفاوت نکند چه در جای خود ثابت شده
که تشکیک در ذاتیات نمیباشد پس نتواند بود که موجود جزو ماهیت اشیا
یا تمام ماهیت اشیا باشد و مطلوب اینست و باید دانست که هر معنی که بعنوان
تشکیک بر اشیا که در تحت او واقع شده محمول شود از سه حال بیرون نباشد
یا بتقدیم و تاخیر چون متصل که اولا بر کم محمول شود و ثانیا بر جسم که محل کم است
یا باولی بودن و عدم او چون واحد که محمول شود بر چیزی که بهیچوجه قابل
قسمت نباشد و بر چیزی که قابل انقسام ببعضی از وجوه باشد یا بقوت و
ضعف مثل ابیض که محمول شود بر برف و عاج و این هر سه حال در وجود
توان یافتن چه معلولیت و بر علت و معلول بتقدیم و تاخیر بود و بر جوهر
و عرض باولی بودن و عدم آن بود و بر اشیای ثابت و غیر ثابت
چون حرکت و سواد بقوت و ضعف بود و بر واجب و ممکن برین هر سه وجه
بود و ایضا باید دانست که اشیا که مختلف باشند در معنی واحد باید که
آن معنی بر آن اشیا بعنوان تشکیک محمول شود مثل بیاض که حمل آن بر
انواع خود و حمل عارضی باشند نه ذاتی برای آنکه ما بین طرفین بیاض یعنی آنطرف
که در غایت قوت باشد و آنطرف که در غایت ضعف است انواع بسیار
از الوان باشد و هر یک از آن انواع را اسمی جدا گانه باشد و بر آن
جمله اسمی واحد چون بیاض پس آنچه نزدیک باشد بطرفی که در غایت قوت

نباشد دلیل سیم آنکه موجود
بر اشیا محمول میشود صر

گویند آن معنی در این بعض قوی تر است و آنچه دورتر گویند ضعیف تر است و
هم برین وجه که گفتیم حمل وجود بر وجودهای همه موجودات اعتبار باید کرد
و محقق طوسی علیه الرحمه هر یک از لون و ضوء را قابل شده ضعف میداند
قابل شده ضعف را انواع متباینه میدانند و استدلال بر اینکه آن شدید
نوعی است مباین ضعیف بدین نحو کرده اند که شک نیست که سواد مثلا شدید
از و می افتد و در ضعیف پس خالی نیست که این اختلاف میان شدید و ضعیف
بماهیت و ذاتیات است یا بعوارض ثانی که بعوارض باشد باطل است و الا
تفاوت بسواد نبود بلکه بامری بود خارج از سواد و حال آنکه ما بالبدیهه
میدانیم که تفاوت در حقیقت سوادیه است پس معین شد که اختلاف بحقیقت
سوادیه باشد نه بعوارض پس ثابت شد از سواد نوعی است مخالف ضعیف از
سواد و اعتراض برین دلیل کرده اند بدین نحو که سوادیه که مقول بتشکیک است بامر که
خارج باشد از ماهیه سواد و این از برای آنکه مقرر است نزد قوم که مقول بتشکیک
از عوارض چیزی است که مقول بر افراد میشود و استدلال کرده اند بر
اینکه ذاتیات مقول بتشکیک نمیشود بدو وجه وجه اول آنکه نسبت ماهیت و ذاتیات
ماهیت بر جزئیات علی السویه است پس جمیع جزئیات مساوی اند در اینکه متحقق نمیشوند
ذهنا و خارجا مگر بعد از تحقق ماهیت و ماهیت و ذاتیات ماهیت مقدمند
بر جزئیات بحسب ذهن چون بنا برین ماهیت و ذاتیات ماهیت بر هیچ فردی
از افراد اقدمیت و اولویت و اشدیت ندارند و تقدم بعضی از جزئیات بر
بعضی با لوجود مقتضی تقدم اجزاء او بر یکدیگر بحسب ماهیت نیست پس نسبت ماهیت
بر جزوی متقدم بوجود مثل نسبت اوست بجزوی متاخر بوجود پس ماهیت و ذاتیات

ماهیت مقول بر جزئیات بعنوان تشکیک نیستند بلکه مقول بتشکیک از عوارض
ماهیات است و اعتراض کرده اند بر اینکه این دلیل بعینه جاری است در امر عارض
خارجی از برای آنکه جمیع جزئیات با نسبت او مساوی اند و این که تحقق جزئیات بحسب ذهن
و بحسب خارج ممکن است بدون امر عارض خارج و مرتفع نمیشود هیچ یک از
جزئیات بارتفاع امر خارجی و متقدم نیست بر جزئیات بحسب ذهن پس امر خارجی
نسبت بجزئیات اقدمیت و اولویت و اشدیت ندارد پس اگر منع کنی استلزام
تساوی جزئیات درین احوال بسبب اینکه تشکیک در امر خارجی منتفی باشد پس
منع مشترک الورود خواهد بود و هر چه تو در ماهیت و ذاتیات خواهی گفت
ما در امر خارجی هم خواهیم گفت وجه دوم آنکه ما به التفاوت هر گاه یافت شده
در اشد دون اضعف اگر داخل در ماهیت نیست تفاوت متحقق نیست بلکه در ماهیت
در کل علی السویه است و اگر داخل است در ماهیت اضعف اشتراک با اشد در ماهیت
ندارد و از برای آنکه بعضی از اجزای ماهیت منتفی است در اضعف مثلا خصوصیتی
که یافت شده در نور شمس و در نور قمر یافت نشده اگر خصوصیتی از ذاتیات
ضوء است آنچه در قمر است ضوء نخواهد بود و الا تفاوت نورین در اصل ماهیت
نخواهد بود و پس اگر چنانچه تو گویی که اگر صحیح باشد این دلیل لازم می آید که
امر عارضی نیز مقول بتشکیک نباشد و قابل شده و ضعیف نیز نباشد از
برای آنکه قدر زاید یا داخل است در مفهوم عارض یا داخل نیست اگر داخل است
ضعیف را اشتراک با شدید نیست و اگر داخل نیست تفاوت مابین شدید
و ضعیف نیست برای آنکه مفهوم عارض علی السواد است بر شدید و ضعیف
مثلا خصوصیتی که یافت شده در بیاض ثلج دون عاج اگر ماخوذ است

و منع کرده اند مثل این در جهت و ذاتیات جهت حاصل کلام اینکه عدم دخول
قدر زایدی که بسبب آن تفاوت واقع میشود در معنی مشترک که آنچنان معنی مشترک
که در آن تفاوت نیست اگر مانع است از تفاوت لازم است که تفاوت ثابت
باشد چیزی از مفهومات در افراد خود خواه ذاتی باشد و خواه عارضی
و اینست معنی نقض و اگر مانع نیست دلیل تمام نیست بر امتناع تفاوت جهت
در ذاتیات جهت و از اینجاست که بعضی نفی کرده اند تشکیک را مطلقا
و تمسک بدلیل مذکور شده اند و بعضی تجویز کرده اند تشکیک و تفاوت
در جهت و ذاتیات جهت و دلیل امتناع را اتمام نداشته اند بلکه ادعا کرده اند
که تفاوت خط اطول و اقصر تفاوتیست در جهت خطیه و جهت در اطول
اکمل است و در اقصر انقص از برای آنکه زیادتی که در اطول است از
جنس خط است و اگر چه داخل در جهت نیست و اگر دعوی کند کسی تفرقه
میانه وقتی که قدر خارج از معنی مشترک داخل باشد در جهت معروض اشد
و میانه وقتی که داخل باشد در مجرد هویه معروض شد ناچار است
او را از بیان تفرقه با آنکه دلیلی که بر امتناع تشکیک در ذاتیات گفته
شده تمام نیست در تفاوت در اجزاء جهت برای آنکه جایز است که اگر
تفاوت بسبب آن در جنس واقع میشود خارج از جنس باشد و داخل
باشد در جهت بعضی از انواع و بعضی استدلال کرده اند بر اینکه
اشد و اضعف دو نوع متباین اند بدین نحو که سوادی که در محلیست بحدی از
شدت یا بحدی از ضعف مثل آن دیده میشود در محل دیگر پس هر کدام از سواد این
کلی خواهند بود و در تحت ایشان افراد شخصیه خواهد بود و ضعف این دلیل در عارض

در مفهوم بیاض مطلق بیاضی که در عاج است از معروضات بیاض مطلق
نخواهد بود و الا که ماخوذ نباشد هر آینه مفهوم بیاض بالسویه در و علی السویه
خواهد بود و جواب گفته اند که آن خصوصیت داخل است در جهت معروض اشد
و اگر چه داخل نیست در جهت عارض و نه در جهت معروض اضعف و لازم نمی‌آید
از عدم دخولش در مفهوم عارض متساوی بودن عارض در جمیع معروضات
بلکه شدت و ضعف در معروضات میباشد با عدم دخول آن خصوصیت
در جهت عارض و هر جا یلزم امیرسد که بگوید متوجه است مثل آنچه بر تفاوت
اعراض گفته شده بر دلیلی که بر امتناع تفاوت جهت گفته شده و تقریر منع
اینکه همچنین که جایز است تفاوت در اعراض باعتبار امر خارج از عوارض
داخل در جهت بعضی از معروضات پس چرا جایز نباشد در جهت باعتبار
امر خارج از جهت و داخل در هویت بعضی از افراد مثلا نور تمام ماهیت انوار
و خصوصیت از برای انوار و خصوصیتی که در نور شمس است امری است خارج
از حقیقت نور مطلق داخل در هویت نور شمس و توجیه منع آنکه ما مسلم نمیداریم
که قدر زاید هرگاه خارج از جهت باشد جهت در کل علی السواء باشد
بلکه وقتی جهت در کل علی السویه است که زیادتی از جنس جهت نباشد و هرگاه
این متحقق شد پس فایده ندارد که زیادتی داخل شد در جهت معروض
اینکه اگر فرض کنیم خصوصیتی که یافت شده در نور شمس اگر از عوارض باشد
تفاوت بحال خود خواهد بود بلکه فایده وقتی دارد که آن زیادتی از جنس
عارض باشد و زیاده باشد در معروض پس خصوصیتی که در نور شمس و بیاض
ثلج و حرارت نار است نیست مگر زیادتی نور و بیاض و حرارت مطلقه و

نیز گفته اند

ظهور است برای آنکه کلی در خارج موجود نیست بلکه موجود بوجود شخص است پس
جایز است که هر کدام از سواد این صنفی باشد موافق دیگری در نیست **باب
دوم** در بحث قدیم و حادث و آن سه فصل باشد **فصل اول** در بیان
تغییر و حادث و قدیم بدانکه حادث موجود باعتبار دیگر منقسم میشود بحادث
و غیر حادث و حادث چیزی را گویند که مسبوق بزمان باشد و مراد از
حادث موجودی بود که زمانی که این موجود در آن معدوم بود سابق باشد
بر زمانی که این در آن موجود است و قدیم در مقابل این حادث است و بدین
اعتبار باید که عقول و افلاک و زمان و هیولی قدیم باشند و گاهی
حادث گویند و مراد موجودی باشد بعد از عدم بعدیتی ذاتی نه زمانی
چون وجود معلول اول بعد از علت اولی که بعدیتش ذاتی است نه زمانی
و قدیم در مقابل این حادث است که عدم بر او سابق نباشد مطلقا نه ذاتی
و نه زمانی و بدین اعتبار قدیم غیر واجب الوجود نباشد بدانکه جمیع عقلا
از ملیین و غیرهم متفق اند در حدوث عالم یعنی جمیع ما سوی الله تعالی
یعنی مسبوقیت بعدم و خلافی در این نیست و خلافی که هست در این است که آیا
عدم سابق عدم ذاتی است یا عدم زمانی است حکما برآنند که عدم ذاتی است
و متکلمین برآنند که عدم زمانی است و کلمات انبیا علیهم السلام و حکمای
اقدمین مطلق است در حدوث بدون تعیین و تخصیص ذاتی یا زمانی
حتی اینکه بعضی گمان برده اند که قول بقدم عالم از زمان ارسطو ناشی
شده و پیش از او نبوده و سببش آنست که چون قدما اطلاق حدوث
بر عالم میکردند و مراد ایشان حدوث ذاتی بوده و مردم حدوث

زمانی تصور کرده اند ارسطو تصریح بقدم زمانی کرده بواسطه اظهار مراد قدما
و اینمعنی را بعضی از قلت تامل در قوانین حکمت حمل بر مخالفت ارسطو کرده اند
با استادان خود و از حکمای اقدمین و این صواب نیست بلکه جمیع [illegible]
ارسطو با حکمای اقدمین از این مقاله است چنانچه بعضی از اینها را
شیخ ابونصر فارابی در جمع بین الرأیین ایراد نموده و در احادیث
ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین تصریحی باحد الوجهین نیست بلکه
مفهوم معنیست که سبب احتیاج بصانع باشد و بس غایت ما فی
الباب آنکه علما و متکلمین از قدما و متاخرین متفق اند در حدوث زمانی
و نفی قدم زمانی و کاد باشد که دعوی اجماع نیز کنند بر حدوث
زمانی اما اثبات این اجماع در غایت اشکال است و اجماعی که محقق
و ثابت است که بر مطلق حدوث است نه تقیید بذاتی و زمانی که عبارت
اند سبب احتیاج بصانع باشد و دلایل عقلیه که متکلمین درین باب ایراد نموده اند
در غایت وهن و ضعف است اگر زمان عبارت از مقدار حرکت معدل النهار
باشد و الا که عبارت از مقدار بقای وجود الهی باشد در غایت قوت
هم چنین که قبل از این بیان کردیم و حکمای متاخرین قائلند بقدم زمانی و شبهه
ایشان درین باب خالی از قوتی نیست باز بهمان شرط و تحقیق مقام اینکه بعد از اتمام
آوردن بمعنی حدوث که سبب احتیاج عالم بصانع است دیگر مشاجره و منازعه
بین الطرفین چندان بهبودی مدخلیتی در دین ندارد و زیاده نفعی بر آن مترتب نیست
بی منازعه درین مسئله از دو وجه گنجایش دارد یکی آنکه آیا سبب احتیاج عالم بصانع حدوث
ذاتی است یا حدوث زمانی و دیگری آنکه امتداد زمان در جانب ماضی متناهی است

با غیر متناهی و حق در محل نزاع اول آنست که حدوث ذاتا که لازم معنی امکانست
در سببیت احتیاج بصانع مستقل و کافی است چه رجحان احد طرفین ممکن بما هو
ممکن محتاج است بمرجح چنانکه بیان کرده شد و چون متکلمین امکان
و حدوث ذاتا را کافی در اثبات احتیاج عالم بصانع نمیدانند بلکه حدوث
زمانی را تنها یا بضم امکان علت احتیاج میدانند لهذا متصدی اثبات
حدوث زمانی شده اند بدلایل عقلیه که از عهده اتمام آنها بیرون نمیتوانستند آمد
و کار بر ایشان بغایت صعب و مشکل شده و دعوی اجماع نیز بر تقدیر
صحت مفید مطلوب نیست چه اثبات صانع موقوف علیه اثبات نبوتست
که آن موقوف علیه حجیت اجماع است بسبب آنکه اجماع از ادله سمعیه است
که موقوفست بر ثبوت نبوت و با وجود این بر ایشان وارد آید که اثبات
صانع واجب الوجود نتوانند کرد چه هرگاه سبب احتیاج بموثر حدوث زمانی
باشد نه امکان تواند بود که سلسله علل حادثات منتهی شود بممکن الوجود که قدیم
زمانی باشد و چون امکان تنها موجب احتیاج بعلت نیست دور لازم آید
و نه تسلسل و در محل نزاع دوم حق تناهی امتداد زمان است باجماع ملیین و
انعقاد این اجماع ظاهر التحقیق است و این معنی مستلزم حدوث زمانی اعنی
مسبوقیت عالم بعدم زمانی نیست بلکه حق انتهای امتداد زمان است بعدم
مطلق نه بعدم متقدر که مراد متکلمین از عدم زمانی است و امرار زمان
موهوم نامند چه این زمان موهوم اگر منشا انتزاعی ندارد اختراعی محض
خواهد بود و اگر دارد غیر از ذات باری تعالی باید که باشد چه وجود
باری تعالی منزه از آن است که منشا انتزاع مقدار تواند بود بالضروره

واگر غیر از ذات باری تعالی باشد لازم آید قدم چیزی از عالم و این مناقض مذهب
و مطلوب ایشان است بلکه حق آنست که عدمی که امتداد زمانی که عبارت از
مقدار حرکت معدل النهار باشد باو منتهی است مانند عدمی است که امتداد
جرم عالم جسمانی منتهی باوست چنانکه ورای سطح محدب فلک اعظم متقدر نیست
بل لا خلاء هناک و لا ملاء و هم چنین امتداد زمان متقدر نتواند بود و
متکلمین اگر در حدوث زمانی عالم باین قدر اکتفا نمایند نزاعی نیست در صحتش
و دلیل بر این اجماع است میتواند بود نه دلایلی که خود متجشم اجرای آن شده
اند و غایت سعی عقول در این مطلب تصحیح این معنی است چنانکه بیان کردیم
چه انعقاد اجماع بر خلاف ممکن متصور نیست و اگر چنانچه غرض ایشان
اثبات سبق عدم متقدر باشد چنانکه ظاهر است بلکه صریح اقاویل ایشانست
باید که منشا انتزاعش بقای وجود الهی باشد پس آن از جمله حقایق قوم
که عبارت از وجود الهی است و متاخر است از وجود بالذات و از این جهت است
که دهر اسمی است از اسماء الهی همچنین که در حدیث نبوی صلوات الله علیه و سلام
علیه وارد شده که لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله و به یسمی الحق سبحانه و
تعالی بالاسم الدائم و الباقی و این خانه از قوت نیست و ما در مبحث زمان تحقیق
این مطلب کرده ایم هر که خواهد بآنجا رجوع کند و همچنین غرض حکما نیز از
اثبات قدم زمانی اگر مناقض این دعوی متکلمین است دلایل ایشان چندان
صورتی ندارد و اگر غرض اثبات عدم تناهی زمان است که عبارت از
مقدار حرکت معدل باشد نیز ادله ایشان مدخولست و چون ذکر
ادله طرفین موجب اطناب است و غرضی مهم نیز متعلق بآن نیست لهذا طی

آن مراتب مینماید و بهمین قدر اقتصار می‌کند والله ولی العصمة والسداد
فصل دوم در بیان آنکه هر حادثی موقوف بود بر امکان آن حادث و
موضوعی که محل آن امکان بود چه مشهور چنان است که هر حادثی که هست
باید که امکان وجود او و موضوعی که محل آن امکان باشد بر او سابق
بود و دلیل برین آن است که گوییم که آن حادث پیش از موجود شدنش نتواند
بود که مستحیل بود و نتواند بود که واجب باشد و این محتاج بیان نیست پس
باید که وجودش ممکن باشد و امکان او نتواند بود که عدم صرف باشد
بدو دلیل دلیل اول آنکه اگر عدم صرف باشد لازم آید که فرق میان
ممتنع و ممکن نبود و دیگر آنکه امکان با وجود مجتمع میشود و عدم با وجود
مجتمع نمیشود و نتواند بود که امکان بنفس حدوث باشد هم بدو دلیل دلیل
اول آنکه امکان پیش از حدوث موجود بود و حدوث پیش از حدوث
موجود نبود دلیل دوم آنکه ما تعقل حادث کنیم و غافلیم از تعقل امکان و نتواند
بود که امکان قدرت قادر باشد بر حادث و اگر نتوانستی گفتن که قدرت
قادر برو باشد برای آنکه ممکن است همچنانکه نتوان گفتن که قدرت قادر برو
بود برای آنکه قدرت قادر است و ممکن بود برای آنکه ممکن است پس امکان
امری موجود باشد غیر این امور که یاد کردیم و نتواند بود که امکان بنفس
خود قایم بود و اگر نه صفت هیچ چیز با امکان نتوانستی کرد و دیگر چون
امکان بنفس خود قایم بودی اضافه نبودی که بعضی از اشیا بممکن
بودن مخصوص بودی و بعضی نه چه هر چه بنفس خود قایم باشد نسبت او با هر چه
غیر او باشد بالمساوات باشد پس لابد است او را از محلی که بدو قایم بود

و آن محل او بود که متعلق بود بدان حادث و اگر نه خاص بودن آن امکان
بآن حادث او را نبودی از خاص بودن بغیر آن حادث پس لازم آمد
که برو حادث سابق بود امکان وجودش و موضوعش و ما این
مطلب را مبسوطی تمام تر ازین بعد ازین بیان خواهیم کرد فصل سوم در
بیان آنکه امکان نبود الا نسبت با وجود و امکان قیاس با وجود یا بالعرض
بود چون وجود بیاض مر جسم را یا بالذات بود چون وجود بیاض در
نفس خود اما امکان بقیاس با وجود بالعرض چنان بود که شیء را بود با قیاس
با وجود شیء دیگر او را یا بقیاس با موجودی دیگر که آن شیء موجود گردد
مثال اول چنانکه گوییم جسم ممکن است که سفید گردد و مثال دوم چنانکه گوییم که
آب ممکن است که هوا گردد و معلوم است که مثل این امکانها محتاج بود بموضوع
که محل آن امکانها بود و اما امکان بقیاس با وجود بالذات چنان بود که
شیء را قیاس بوجود بود و این بر دو قسم تواند بود قسم اول یا چنان بود که
آن شیء در موضوعی بود مثل صورت بیاض که در جسم است یا در ماده باشد
مثل صورت مائیه که حال در هیولی است یا با ماده مثل نفس ناطقه که حادث بحدوث
بدن و حکم این قسم در محتاج بودن بموضوع حکم امکان وارد بقیاس با وجود
بالعرض چنانکه یاد کردیم و قسم دوم چنان بود که آن شخص قایم بنفس خود
بود و او را هیچ تعلقی بچیزی از موضوع و ماده نباشد و هر چه چنین بود
نشاید که حادث شود و الا لازم آید که امکان برو سابق بود و نمیتواند
بود که امکان برو سابق بود برای آنکه چون بیان کردیم که امکان
نمیتواند بود که بنفس خود قایم بود پس اگر بران شیء قایم بنفس خود سابق بود

لازم آید که قایم بغیر بود و لیکن نسبت آن شیء قایم بنفس خود با همه چیزها که غیر او باشد یکی بود پس نتواند بود که بیکی قایم باشد دون دیگری و اگر نه ترجیح بلا مرجح لازم آید و نتواند بود که بهمه قایم باشد چه یک عرض را قیام باشیاء کثیره محال بود و چون بیان کردیم که مثل این اشیا ممکن نیست که حادث باشند پس اگر موجود باشند دایم الوجود باشند و اگر معدوم باشند دایم العدم باشند و از این بحث که کردیم معلوم شد که هرچه حادث بود یا اعراض بود چنانکه سواد و بیاض و حرکت و مثل آن یا صور چنانکه صورت آبی و صورت هوایی و مثل آن یا هیئاتی مرکب با بعضها و لا محاله امکان این اشیا پیش از وجود آن اشیا باید و تعبیر از آن امکان بقوت کنند چنانکه گویند وجود سواد در جسم بقوت بود و وجود صورت آبی در ماده بقوت هوا بود و وجود صورت مرکب نباتی در مزاج عناصر اربعه بقوت بود و وجود نفس ناطقه بقوت حدوث بدن و حدوث بدن بقوت امتزاج منی مرد و زن و این قوت مختلف باشد در محلها چه چندی بالقوة القریبه باشد و چندی بالقوة البعیده و لفظ امکان بر نسبه معانی مشترک مقول شود و اما امکان موجوداتی که مجرد از ماده بود چون عقول لازم ماهیات آن موجودات بود و چون آن ماهیات مجرد از وجود و عدم فرض کنیم و حال وجوب و امتناع چنین باشد الا آنکه موصوف بوجوب زیاده از یکی نباشد و موصوف بامتناع خود در خارج محال باشد و موصوف بامکان ماهیات کثیره مختلفه باشد که از آن عبارت است از موجودات عالم باسرها سؤال

اگر کسی گوید که امکان نتواند بود که در خارج موجود باشد برای آنکه یا واجب بود یا ممکن اگر واجب باشد لازم آید که واجب صفت ممکن باشد و اگر ممکن باشد لازم آید که او با امکان دیگر موجود باشد و تسلسل لازم آید جواب گوییم که همچنین که وجود و زمان بنفس خود موجودند امکان نیز بنفس خود موجود است نه با امکان دیگر و همچنین جمیع امور عامه بنفس خود موجودند و اگر کسی گوید که اگر امکان باید که متعلق بموضوعی یا ماده باشد لازم آید که هیولی و سایر مجردات از عقول و نفوس ممکن نباشند چه ایشان را موضوع و ماده نیست جواب گوییم که قبل از این بیان کردیم که امکان این اشیا صفتی باشد مر ایشان را مادام که آن ماهیات مجرد از وجود و عدم فرض کنیم و آن ماهیات از آن روی که ثابت باشند در عقل موضوع باشند و امکان ایشان بدان اعتبار چون عرض باشد در موضوع و از آن روی که صفت باشد مر وجود آن ماهیات را چون اضافتی بود میان ماهیت و وجود و چون این مطلب از مسایل شریفه بود کلام در آن بسطی داده شده **باب سوم** در بحث کلی و جزوی و آن ده فصل باشد **فصل اول** در بیان انقسام موجود بکلی و جزوی و بیان آنکه ماهیت از آنجا که ماهیت است اقتضای کلیت و جزویت و عامیت و خاصیت نمی کند بدانکه موجود باعتباری دیگر منقسم شود بکلی و جزوی و حال آنکه کلی و جزوی در منطق معلوم شده و معلوم است که ماهیت از آنجا که ماهیت است نه واحد است و نه کثیر و نه عام است و نه خاص و نه کلی است و نه جزئی چه هیچ چیز با او ماخوذ نیست چه اگر عام بودی هرگز خاص نشدی و بعکس و همچنین اگر جزئی بودی هرگز کلی نشدی و لازم نیاید از آنکه ماهیت مقتضی کلیت با

جزئی است نباشد جهت کلی نباشد یا جزئی نباشد بلکه جهت من حیث
هی لیست الا هی است و نسبتش بکلیت و جزئیت و عامیت و خاصیت علی
السویه است و اگر کسی گوید که جهت باید که مقتضی جزئیت باشد و الا که
مقتضی جزئیت نباشد باید که مقتضی کلیت باشد پس بایستی که هرگز جهت
جزئی بهم نرسیدی و این محال باشد جواب گوییم که از این که مقتضی جزئیت
نباشد لازم نیست که مقتضی کلیت باشد بلکه نقیض مقتضی جزئیت بودن
اقتضاء جزئیت کردن است نه اقتضاء کلیت کردن **فصل دوم** در بیان
معنی کلیت چون گوییم که انسان کلیست مثلا مراد آن نیست که انسانیت
واحد بالعدد موجود است در بسیاری از افراد چه محال است که شیء واحد
در امکنه متعدده باشد بلکه مراد آن است که امر واحد مشترک میان افراد
در ذهن موجود است و آنچه در خارج موجود است مشترک نیست که اگر
امر خارجی مشترک موجود بودی لازم آمدی که هر چیزی که زید متصف بودی
از فهم و ذکا و علم و ادراکات عمرو نیز متصف بودی و محالیت این
از اجلای بدیهیات است چه هر چه در خارج است متشخص است و هر چه متشخص است
قابل اشتراک نیست و اشتراک در انسانیت ثابت پس باید که انسان
کلی معنی کلی است که فرض صدقش بر کثیرین توان کرد در ذهن موجود باشد
اگر چه افلاطون الهی اثبات کرده است از برای هر موجود متشخصی در عالم
حس موجودی غیر متشخص در عالم حس موجودی غیر متشخص در عالم عقل
این را مثل افلاطونیه میگویند و این مثل نوریه غیر مثل ظلمانیه است که
اثبات کرده اند در عالم مثال برزخی که واسطه است میان مجرد محض و مادیات

پس مثل

پس مثل نزد افلاطون بسیط است و اشخاص مرکب پس انسان مرکب حسی
جزئیات است از برای انسان مبسوط عقلی و همچنین هر نوعی از انواع حیوانات
و نباتات و معادن پس موجودات عالم حسی آثار موجودات عالم عقلیات
و همچنین که حس مشاهده جمیع محسوسات محدوده میکند عقل مشاهده جمیع معقولات
غیر محدوده نیز میکند بعضی گفته اند که انسان من حیث از آنجا که انسان است
موجود است برای آنکه انسان متشخص موجود است و لامحاله انسان جزو
انسان متشخص است و جزء موجود بالضروره موجود باشد و واجب نیست
که چون انسان آنجا که انسان است بعوارض و مشخصات موجود نبود
او را وجود نبود چه جمیع اعراض از آنجا که اعراضند موجودند و حق
اینست که اشخاص او در خارج موجودند و کلی طبیعی بدون افراد در
خارج موجود نیست بلکه در ضمن فرد موجود است اگر چه وجود انسان
محال بودی یا محلی که قوام اعراض بآن محل بود پس انسان از آنجا که
انسان است واجب نیست که خاص بود یا عام و واجب نیست ایضا که
نه خاص بود و نه عام و مراد از انسان طبیعی چنین انسانی بود اما اگر
اعتبار این انسان بعوارض کنند آن طبیعت انسان بود لا می له
طبیعت انسان را وجود مقدم بود بر انسان طبیعی مقدم بودن بسیط بر مرکب
و طبیعت از آنجا که طبیعت است متعلق بوجود مبدء المبادیست نعم برای
آنکه سبب وجود او غایت الهی تبارک و تعالی باشد **فصل سوم** در بیان کلی
منطقی و کلی عقلی را وجود جز در ذهن نبود و چون کلی طبیعی معلوم شد واجب
بود بیان کلی منطقی و کلی عقلی بدانکه کلی منطقی را وجود جز در ذهن نباشد

وخود چگونه او را وجود در خارج تواند بود چه او از معقولات ثانیه است
و مراد از معقولات ثانیه اموری باشد که عارض معقولات اولی شود
و مفهوم کلی را یعنی مفهومی که ممتنع نیست فرض صدق او بر کثیرین او را کلی
منطقی می نامند از برای آنکه منطقی نمیخواهد از کلی مگر این مفهوم و معروض
این کلی یعنی آنچه مفهوم کلی بر او صدق دارد که عبارت از انسان و
حیوان باشد او را کلی طبیعی میگویند و مجموع مرکب از عارض و معروض
که عبارت از انسان کلی باشد او را کلی عقلی میگویند مثلا ما چون تصور
حقیقت انسان کنیم آنچه از حقیقت انسان اولا در نفس ما حاصل شود از معقول
اول خوانند و بعد از آن چون اعتبار معقولیت او کنیم بر اشخاص ماخوذ بودنش
نسبت با تشخص با آنکه تمام ماهیت اشخاص بود یا بعض ماهیت ما حصل سبب کلی
بودن او که عبارت از صدق او باشد بر کثیرین او را معقولات
ثانیه خوانند و وجود چنین امور جز در ذهن نبود و همچنین کلی عقلی را
وجود در خارج ذهن محال باشد برای آنکه هرچه در خارج ذهن بود
لابد متشخص متخصص باشد چنانکه معلوم کردی و هرچه متشخص بود کلی نبود
پس کلی خواه منطقی و خواه عقلی در ذهن موجود باشد اما موجود بودن
او در ذهن هم مخصص باشد او را لیکن از آن روی که بسیاری از افراد
در آن مشترک باشند خواه انواع کلی و خواه اشخاص باشد و از آن روی
که در نفس او را عوارض ذهنی لاحق شده جزوی باشد پس باعتبار کلی باشد
و باعتبار جزوی فصل چهارم در بیان فرق در میان جزو و جنس و فصل
بدانکه بر حیوان اطلاق کنند که جزو انسان است و هم چنین اطلاق میکنند

که جنس انسان است و فرق میان جزو و جنس آن بود که اگر حیوان
را جسم نامی حساس متحرک بالاراده گیری قطع نظر از آنکه با او معنی
دیگر با او خود باشد یا نباشد یعنی لابشرط جنس باشد و اگر مشروطست بآنکه
با او معنی دیگر مثل ناطقیت ماخوذ نباشد یعنی بشرط لا او را ماده و جزو
انسان خوانند و از این فرق که کردیم معلوم شود که حیوان بمعنی ثانی که جزو
ماده باشد محال باشد که محمول شود بر انسان برای آنکه ماهیت انسان نه حیوان بود که جسم
نامی حساس متحرک بالاراده باشد و بس و حیوان بمعنی اول که جنس باشد محمول
بر انسان شود و بر دیگر انواع نیز و همین فرق که در حیوان کردیم در ناطق
توان یافتن چه بدون شرط که هیچ معنی با او ماخوذ نباشد جزو و صورتست
و بدان معنی که قطع نظر کنی از آنکه با او چیز دیگر باشد و یا نباشد فصل بود
پس باعتبار اول محمول نباشد و باعتبار ثانی محمول باشد و اگر حیوان را
بدان شرط اخذ کنی که ناطق با او باشد نوع بود و بس پس حیوان بشرط
لا جزو و ماده باشد و لابشرط جنس باشد و بشرط شیء نوع باشد و تمایز
میان این هرسه معنی جز در ذهن نباشد والله اعلم فصل پنجم در بیان
اتحاد جنس و فصل و نوع چون گوییم که انسان حیوان ناطق است
مراد نه آن بود که انسان مجموع حیوان و ناطق بود چه از این معلوم
شد بلکه مراد آن باشد که انسان حیوانی باشد که آن حیوان ناطق
بود پس از این معلوم شود که حیوان چیزی در خارج نباشد و ناطق
چیزی دیگر بل چنین باید دانست که حیوان در نفس خود امری مبهم باشد
که او را حصول نباشد تا ناطق یا صاهل نشود و با نضمام فصل که ناطق و غیره

باشد در خارج محصل شود چه شیخ ابو علی در شفا تصریح باینمعنی کرده که
جنس و فصل در خارج بیک وجود موجوداند و بباید دانست که جنس مأخوذ از
ماده است و فصل از صورت نهایت آنکه ماده در خارج اگر چه بصورت
موجود است اما وجودش وجود صورت نیست بلکه بوجود خود موجود است
اما وجودش وجود صورت نیست بلکه بوجود خود موجود است بخلاف جنس که
در خارج بوجود فصل موجود است و وجودی سوای وجود فصل ندارد بلکه
هر دو بیک وجود موجوداند و نیز باید دانست که حقیقت فصل انسان
مثلا ناطق نبود بل معنی بود که ناطق التزاما دلالت بران کند و ما از خواص
اینمعنی هیچ خاصیت از ناطق بهتر نیافته ایم پس از انجهت تعبیر از اینمعنی
و حقیقت بران خاصیت کرده ایم و اگر چیز را دو صفت بود که هر دو صفت
بدانچیز خاص باشند و یکی بر دیگری مقدم نیابیم در وجود و در ظاهر
و انچیز که هر دو صفت خاصه آن بود آنرا اصلا حقیقت او بود که فصل ما هیت
باشد که تعبیر از ان فصل بدین هر دو صفت کنند چنانکه از فصل حیوان
بحساس و متحرک بالاراده تعبیر کنند و جمعی چنان ظن برده اند که آن دو
دو فصل باشند جهت جواز او و حق انست که فصل حیوان معنی باشد
که ان هر دو صفت لازم او باشد چه معلوم است که هر طبیعی را بیش از یک فصل
ممکن نبود و از این بیانها که کردیم این معلوم شد که فصل و جنس متحد باشند
در وجود یعنی فصل محصل جنس باشد نه بدان معنی که فصل امری باشد ورای جنس
در خارج و لازم او باشد و اتحاد هر چند معنی اطلاق کنند اول اتحاد ماده
وصورت و آنچنان بود که ماده را در نفس خود وجودی بالفعل نبود و بواسطه

صورت بالفعل موجود شود ولیکن صورت خارج بود از و و بر مجموع ماده
و صورت که جسم باشند نه ماده صادق باشد و نه صورت دوم اتحاد
اشیاء کثیره که هر یک از ان اشیاء در نفس خود مستغنی بود از ان دیگر و در وجود
چون اشیاء متحد شوند از مجموع ایشان شئی واحد حاصل شود و این یا بواسطه
ترکیب بود همچنانکه گفتیم که خانه شئی واحد است و بواسطه ترکیب از اشیاء
کثیره که باهم فراهم آمده اند حاصل شده که هر یک را از ان اشیاء کثیره
در نفس خود قوام بود یا بواسطه استحاله بود همچنانکه سکنجبین که شئی واحد است
بواسطه استحاله دو چیز که آن سرکه و انگبین باشد که با هم فراهم آمده اند وحدتی
حادث شده و هر یک در نفس خود قوام دارند سوم اتحاد اشیاء که بعضی
از ان اشیاء را قوام بالفعل به بعض دیگر باشد و ان بعض را قوام بالفعل بان
بعض باشد و چون چنین بود لا محاله بعضی ببعضی قایم بود و از اجتماع ان اشیاء
امری واحد پیدا شود و چون جسم و بیاض و چهارم اتحاد شئی مبهم و شئی معین
باینمعنی که آن شئی معین به همین معنی مبهم شوند بل بدانمعنی که آن شئی مبهم تواند بود
که اشیاء کثیره شود که هر یک از ان اشیاء کثیره در وجود ان شئی مبهم باشد
و معنی دیگر که تعین وجود او کنند بر وجهی که ان معنی در ضمن آن معنی مبهم بود
مثلا چون مقدار چه آن معنی بود که جایز بود که خط باشد و جایز باشد که
سطح باشد و جایز است که جسم تعلیمی باشد نه بدانمعنی که چون چیزی دیگر
که غیر طبیعت مقدار بود بدو پیوندد و از ان مجموع حاصل بدانمعنی که نفس خط
هم معنی مقدار بود و نفس سطح هم مراد از اتحاد فصل و جنس اتحادی باشد
و فرق میان او و میان اتحادهای دیگر که یاد کردیم بدان بود که هر یک از

[illegible]

جنس و فصل بران دیگر حمل توان کردن و بران انحاء ثنای دیگر این محال بود
والله اعلم بدانکه چون حد انسان مثلا که حیوان ناطق بود و معنی واحدی
تصور توان کرد که آن معنی بعینه حیوانی بود که آن حیوان بعینه ناطق
بود پس چون نظر بدان معنی واحد کنی هیچ کثرت ازان در ذهن حاصل نشود
و چون نظر بحد کنی از ان روی که حد بود ان معنی واحد مرکب بود از معانی
بسیار که هر یک ازان معنی غیر آن دیگر بود و چه حد نبود الا مرکب و لا بد بدین
اعتبار در ان معنی کثرتی بود پس اگر مراد از حد آن معنی اول بود که تمام
نفس بود هیچ مغایرت میان حد و محدود معقول نباشد و اگر مراد
معنی ثانی بود لازم آید که معنی حد بعینه معنی محدود نبود بل معنی حد کاسب معنی
محدود است و بنا بر این باعتبار اول ناطق و حیوان جزو حد نیستند بلکه محمول
باشند بر حد و باعتبار ثانی محال بود که جنس و فصل محمول شود بر حد چه بدین اعتبار
جنس و فصل جزو حد باشند و ما گفتیم که جزو محمول نمیشود و دیگر نمیتواند بود
که طبیعت واحد جنس بود در موضعی و در موضعی دیگر نوع چه اگر جنس بود لازم
آید که در موضعی که نوع بود مستغنی از فصل باشد و در موضعی که جنس باشد
محتاج بفصل و این محال باشد برای انکه احتیاج آن طبیعت اگر بفصل ذاتی
باشد محال بود که بی فصل تواند بود و اگر ذاتی نباشد ممکن بود که ازو
زایل کرد و پس بقای آن طبیعت بی این فصل ممکن بود پس انچه فصل فرض
کرده باشیم فصل نبود و این محال باشد چه وجود جنس بدون فصل در خارج
محال باشد **فصل ششم** در فرق میان کل و کلی بدانکه فرق میان
کل و کلی از چند وجه بود اول انکه اجزاء مقوم کل باشند چون آحاد

عشره و کلی مقوم جزئیات چون انسان نسبت با زید و عمرو دوم انکه
کل بانتفاء احد اجزاء غیر معین منتفی است و کلی بانتفاء جزئیات نه بهما
منتفی شود سوم انکه اجزاء کل متناهی است و جزئیات کلی واجب نیست
که متناهی باشد چهارم انکه شرط وجود کل جمیع اجزاء او باشد و شرط
وجود کلی وجود همه جزئیات او نیست بلکه در ضمن فردی موجود است پنجم انکه
کل در خارج موجود است و کلی در خارج موجود نیست بلکه اشخاص او
در خارج موجود است ششم انکه کل را توان شمردن باجزای آن کل و کلی را
نتوان شمردن بجزئیات و بعضی از فضلا درین که کل بانتفاء احد اجزاء
منتفی است و کلی منتفی نمیشود مگر بانتفاء جمیع اجزاء تشکیک کرده اند که کل
منتفی است بانتفاء احد اجزاء لا علی التعیین و احد لا علی التعیین از جزئین کرده
طبیعت مرسله مبهمه نیست بلکه کلی است شامل هر کدام از جزئین پس عدم
این امر مبهم غیر معین کلی نمیباشد مگر بانعدام جزئین از برای انکه عدم
کلی نمیباشد مگر بانعدام جمیع افراد و همچنین اجماع کرده اند برین مطلب
جمیع فلاسفه و منطقیین پس لازم آید از عدم مرکب عدم جمیع اجزاء او
بر تنهای و اسمی ما با انکه چنین نیست و این اشکال مرتفع نمیشود بتمامه
مگر تحقیق مقدمات چند اولا انکه علت عدم مرکب عدم هر دو جزو نیست
و خصوص عدم جزء معین هم نیست برای انکه مرکب منتفی است بانتفاء
جزء دیگر هم و خصوص هر یک از عدمین مخصوصین بجزئین هم نیست برای
انکه مرکب منتفی است بانتفاء هر یک از جزئین و ممتنع است تحقق معلول
بدون تحقق علتش پس باقی ماند که علت عدم مرکب قدر مشترک ما بین عدمین

باشد پس معتبر در مقام عدم تعیین عدم مضاف بملکه است نه عدم تعیین
ملکه است پس معنی قول ایشان که عدم مرکب مستلزم عدم احد جزئین است
لا بعینه اینست که مستلزم احد عدمین جزئین است لا بعینه و مراد باحد
غیر معین از عدمین است نه از جزئین و این عبارتست از عدم کلی مشترک
میان عدمین مخصوصین و او علت عدم مرکب است و ملزوم اوست و کافی
است از برای تحقق او تحقق فردی واحد از وی پس ظاهر شد که عدم مرکب
متحقق نمیشود مگر بتحقق امری کلی که او عبارتست از عدم کلی متحقق در ضمن فردی
از افراد و نه عدم کلی که عبارتست از انتفاء کلی بنفی جمیع افراد او تا باشد و منشاء
شبهه نیست مگر خلط میان عدمین و عدم مرکب مستلزم عدم اوست نه تنافی
و بدین تحقیق شبهه بالسره منتفی میشود **فصل هفتم** در بیان بسیار شدن طبایع
کلیه بدانکه هر طبیعت که آن بسیار شود لابد بانضمام امری شود چه طبیعت از
آنجا که طبیعت است لابد نه واحد بود و نه بسیار پس تکثر از جهة اموری خواهد
بود که بدو پیوندد و اموری که تکثر بدان حاصل شود سه چیز بود برای آنکه
اشتراک امور کثیره اگر در امری عرضی باشد امتیاز ایشان بنفس ماهیت
باشد چون جوهر و عرض و اگر بعرضی نباشد بامر ذاتی باشد امتیاز
میان ایشان بفصول باشد چون انسان و فرس و اگر اشتراک در
نفس ماهیت باشد امتیاز بامور عرضی باشد مثل تشخصات زیدی و عمروی
و بعضی زمان را از جمله تشخصات میدانستند و این وجه خطا است از غلطی است چه
تشخص باید که در حین امتیاز موجود باشد و اجزاء زمان با یکدیگر موجود نمیشوند
چه در ماهیت زمان غیر قار بودن مأخوذ است **فصل هشتم** در بیان

تشخص و متشخص یعنی آنچه تشخص بدان تشخص بود بدانکه تشخص چون جزو متشخص بود
که در خارج موجود است لازم آید که موجود بود و حقیقت تشخص عبارتست
از اجتماع عوارض لازم و غیر لازم که متشخص را حاصل آید و سبب آن
اگر ماهیت باشد یا فاعل تنها یا قابلی که مادی نباشد یا قابلی که مادی باشد
و انقسام بالفعل در آن محال باشد نوع منحصر در شخص شود چه در تشخص از
یک نوع لابد که اختلاف در ماده ایشان باشد یعنی قابل انقسام بالفعل باشد
مثل زید و عمرو یا در موضوع چنانکه در سواد و بیاض محال باشد و اگر سبب
آن قابل مادی بود که انقسام بالفعل در وی ممکن باشد نوع منحصر در فرد
نشود گاه باشد که افرادش محصور باشد مثل سبعه سیاره و گاه باشد
که غیر محصور باشد مثل افراد انسان و باید دانست که فرق باشد میان
ممیز و متشخص چه فصول ممیز اند و مشخص نیستند **فصل نهم** در بیان حقیقت و ذات
و ماهیت حقیقت شیء ذات شیء است و ماهیت شیء آن بود که انسان بود
یا فرس از معقولات ثانیه و اعتبارات عقلی باشد چنانکه قبل از این
بیان کردیم و باید دانست که حقیقت را اطلاق نکنند مگر بر موجود و
تعریف حقیقت بدان کرده اند که خصوصیت وجود شیء بود و تعریف ماهیت
بدان کرده اند که چیزی باشد که شیء بآن چیز باشد یعنی ما به الشیء هو هو
و بعضی ماهیت را مرادف حقیقت داشته اند و بعضی دیگر ماهیت را حقیقه
معرا از وجود دانند پس باعتبار وهم واجب الوجود را ماهیت نبود و ذات
گویند و مراد از آن ماهیتی بود که در خارج واقع باشد پس امور ذهنی را
ذات نگویند و ماهیات گویند و هم چنین ذات گویند پس امور ذهنی را ذات نگویند

و مهیات گویند و همچنین ذات گویند و مراد امری باشد که قایم بود در محل
پس بدین اعتبار صفت را ذات نگویند و باعتبار اول صفت را ذات گویند
و بعضی ذات را مرادف مهیت گرفته اند و در نظر تحقیق مهیت عبارتست از
چیزی است که در شانش باشد اتصاف بوجود و عدم پس شیی که وجود
و عدم حال و وصف اوست مهیت باشد پس مهیت وجود از این حیثیت
که وجود است و هم چنین عدم از این حیثیت که عدم است متقابل هم
باشند بحمل مواطاة یعنی شیی واحد باعتبار واحد نتواند بود که هم مهیت
باشد و هم وجود اگرچه تواند بود که هم مهیت باشد و هم موجود و یا
وجود باشد و ذو مهیت و حقیقت مهیه موجود در خارج باشد و مهیت
حقیقت لابشرط وجود در خارج است و مفهوم عبارتست از مهیت باعتبار
آنکه عنوان ملاحظه افراد شود مطلقا یعنی اعم از آنکه افراد ذاتیه وی
باشند یا عرضیه پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو مفهوم باشد و اما نظر
بایشان مهیت نتواند بود و بدین اعتبار مفهوم اعم از مهیت باشد اگر
چه بحسب ذات متساوی باشند **فصل دهم** در تمامی سخن در مهیت بدانکه
اجزاء مرکب تواند بود که در خارج متمیز باشند بعضی از بعضی چون اجزاء
انسان که نفس ناطقه و بدنست و تواند بود که متمیز نباشند چون سواد که جنس
جنس و فصل ان از یکدیگر متمیز نیستند در خارج برای آنکه اگر خارج متمیز باشند
یا هر دو محسوس باشند یا هر دو مثل سواد باشند پس محال باشد که از
ایشان تقوم سواد باشد چه تقوم شیی بمثل خود محال باشد و اگر هر دو مثل
سواد نباشند بل محسوس باشند و لیکن مخالف سواد باشند لازم آید

که احساس بسواد احساس به و محسوس بود اما اگر هر دو محسوس نباشند یا در ترکیب
میانه محسوس حادث شود یا نشود و اگر حادث شود لا محاله هیات محسوس سواد
بود پس ترکیب نه در نفس سواد بود بل در فاعل سواد بود و اگر حادث نشود هیچ
هیات محسوس لازم آید که سواد محسوس نباشد والله اعلم **باب چهارم** در
بحث علت و معلول و آن شش فصل باشد **فصل اول** در بیان معنی علت و
معلول و اقسام آن بدانکه موجود باعتبار دیگر منقسم میشود بعلت و معلول
و علت شیی آن بود که وجود شیی موقوف بوجود او باشد و آنچه وجود شیی در آن
موقوف باشد اگر تمام آن موقوف باشد از علت تامه مینامند و اگر
بعضی از آن موقوف باشد آنرا علت ناقصه خوانند و علت ناقصه چهار بود
علت فاعلی و صوری و مادی و غایی برای آنکه علت ناقصه یا جزء معلول باشد
یا جزء نباشد اگر جزء معلول باشد یا معلول بالفعل موجود بود یا بالقوه اگر
بالفعل معلول موجود باشد آنرا علت صوری گویند و آنچه بالقوه باشد آنرا
علت مادی گویند و آنچه بالقوه باشد آنرا علت مادی گویند و اگر جزء معلول نباشد
اگر اثر کننده بود در وجود معلول آنرا علت فاعلی گویند و اگر حامل فاعل باشد بر فعل
آنرا علت غایی گویند پس علت غایی در وجود ذهنی متقدم است بر معلول و در وجود
خارجی موخر و لازم فرق باشد میان ماده و موضوع چه موضوع محل متقوم
بنفس است و ماده محلی است که متقوم بنفس نباشد و باید دانست که صورت
علت صوری ماده نباشد بل علت فاعلی او باشد و علت صوری مرکب بود
و همچنین ماده علت ماده مرکب باشد و گاه باشد که فاعل در افاده وجود
یا قابل در قبول وجود محتاج باشد بوجود امری دیگر و آن امر را شرط خوانند

وگاه باشد که آنرا آلت نیز گویند مانند تیشه برای نجار و یا معدوم شدن
امری که مانع باشد از افاده وجود یا قبول وجود و از ارتفاع مانع گویند
مانند زوال ضدی برای موجود شدن ضدی دیگر وگاه باشد که محتاج
شود بوجود شدن و معدوم شدن وی معا آنرا معدات خوانند و معدات
وجودا و عدما دخلی دارند در وجود معلول مثل گام برداشتن برای رسیدن
بمنزل و همچنین حرکت افلاک برای حدوث حادثات وگاه باشد که اطلاق
لفظ علیة بر امور مذکوره مجاز نمایند بسبب آنکه اینها را مدخلیتی در علیت باشد
پس منافاتی نداشته باشد با حصر علل در اقسام اربعه مذکوره و بباید دانست
که هر معلولی محتاج بمجموع علل اربعه نیست چه گاه باشد که معلول محتاج باشد بعلت
فاعلی و بس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل موجب و یا محتاج بدو علت باشد
مانند بسیطی که صادر شود از فاعل مختار و یا به علت محتاج باشد مانند مرکبی که صادر
شود از فاعل موجب و آنکه محتاج بمجموع علل اربعه باشد مانند مرکبی که صادر شود از
فاعل مختار و فاعل اگر فعل و تأثیرش بطبیعت باشد نه بشعور و ارادت آنرا فاعل
موجب گویند و اگر بشعور و ارادت باشد آنرا فاعل مختار خوانند و اگر فعلش موقوف
نیست باستعداد ماده و انقضاء مدت بود مبدع و مخترع و فعلش را ابداع و
اختراع گویند و اگر موقوف باشد بتجدد استعدادی در ماده و یا بحرکتی
و زمانی محدث و مکون و فعلش را احداث و تکوین گویند و لفظ خلق گاه باشد
که بر مطلق ایجاد اطلاق کنند و گاه باشد که تخصیص بتکوین دهند **فصل دوم** در
بیان آنکه هر یک از اقسام علتهای فاعلی و مادی و صوری و غایی بدانکه
علت فاعلی گاه عام باشد چون صانع مر کرسی را گاه خاص باشد چون

نجار مر کرسی را و همچنین گاه قریب باشد چون عفونت مر تب را و گاه بعید باشد
چون امتلاء مر تب را و همچنین گاه کلی باشد چون نجار مطلق مر کرسی را
وگاه جزئی باشد چون زید نجار مر کرسی را و هم چنین تواند بود که بالقوه
باشد چون نجار پیش از شروع در عمل و یا بالفعل باشد چون نجار بعد از
شروع در عمل یا بالذات باشد چون نجار مر کرسی را یا بالعرض بود چون حق او
مر کرسی را که فاعل آلات و ادوات است و هم چنین بدانکه علت مادی یا عام
باشد چون جسم مر کرسی را یا خاص باشد چون چوب مر کرسی را و هم چنین یا
قریب بود چون اعضا مر بدن را یا بعید بود چون اخلاط مر بدن را و
هم چنین یا کلی بود چون چوب مر کرسی را یا جزوی بود چون چوب خاص مر کرسی را
و همچنین یا بالقوه بود چون نطفه مر بدن انسان را یا بالفعل بود چون بدن
انسان مر بدن انسان را و هم چنین یا بالذات بود چون روغن مر افروختن را
یا بالعرض چون سنگ مر افروختن را در وقتی که بروغن چرب بود و هم چنین
علت صوری یا عام باشد چون بودن انسان صاحب نفس ناطقه یا خاص
باشد چون بودن زید صاحب نفس ناطقه و همچنین یا قریب باشد چون تربیع
مر مربع را یا بعید چون شکل مر مربع را و هم چنین یا کلی باشد چون بودن انسان
صاحب ادراک یا جزوی بود چون بودن زید صاحب ادراک و هم چنین
تواند بود که بالقوه باشد چون استعداد ماده در حصول صورت
یا بالفعل چون حصول صورت و یا بالذات باشد چون صورت که مقوم
بود مر انسان را یا بالعرض چون شکل و لون مر انسان را و هم چنین علت غایی
یا عام بود چون صله دادن زید مر مستحقین را یا خاص باشد چون صله دادن

زید خصوص عمرو و هم چنین کلی بودن و جزئی بودن و قریب بودن و
بعید بودن و بالفعل بودن و بالقوه بودن و غیر ذلک **فصل سوم** در
بیان آنکه از واحد من جمیع الجهات صادر نشود مگر واحد و نزد اکثر
محققین این حکم بدیهی است و سایر معلولات از وی بواسطه صادر شوند
و در احادیث موید این معنی بسیار است چه حدیث اول ما خلق الله العقل و
اول ما خلق الله روحی موید این معنی است و تناقضی که بحسب ظاهر بین الحدیثین
واقع است مدفوع است و ما در موضع خود ان شاء الله تعالی بیان خواهیم کرد
و محقق طوسی قدس سره این قول اختیار کرده و دلیلش آن است که علت را
لابد است از خصوصیتی معین که بدان خصوصیت معلول معین از وی صادر شود
و شیء بخصوصیت معین از جهت معین با شیء معین چون حاصل باشد همین
خصوصیت بعینها از همین جهت بعینها با شیء دیگر نتواند داشت پس اگر
معلول دیگر از وی صادر شود بسبب خصوصیت دیگر و جهت دیگر خواهد بود
و باید که علت مرکب باشد از دو خصوصیت و این خلاف فرض است و الا
قلب ماهیت خصوصیت با معلول لازم آید چه هرگاه الف علت ب باشد
بسبب خصوصیتی خاص و بهمان خصوصیت علت ت باشد لازم آید که ب غیر ب
باشد و اگر بخصوصیتی دیگر علت ت باشد لازم آید که خصوصیتین یکی باشند
چه لابد است مناسبتی میان علت و معلول که صدور معلول از علت بهمان مناسبت
باشد و اختیار فاعل مانع این حکم نتواند بود چه اگر اختیار عین ذات
فاعل باشد تجدد و اختلاف در وی نبود و موجب تکثر نتواند شد و فاعل که
تام الفاعلیه باشد و تاثیرش موقوف بهیچ امری از امور نباشد و

جمیع ما یتوقف علیه التاثیر او را حاصل باشد او را علت تامه خوانند و
علت چون تامه باشد تخلف معلول از وی ممتنع باشد یعنی جایز نباشد که علت تام
باشد و موقوف بر امری از امور نباشد و مع ذلک زمانی بگذرد و معلول
از وی صادر نشود و در زمان دیگر صادر شود و الا ترجیح بلا مرجح لازم
آید و شیء واحد بسیط فاعل و قابل هر دو نتواند بود چه فعل و قبول منافی
یکدیگر باشند و در موضع واحد جمع نتوانند شد مگر از جهتین که موجب
تکثر ذات تواند شد و معلولات جسمیه مرکب باشند از ماده و صورت چنانکه
دانسته شد و فرق باشد میان ماده و علت مادی و همچنین میان صورت
و علت صوری چه ماده قیاس بصورت باشد و علت مادی قیاس
بمرکب از ماده و صورت باشد مثلا هیولی ماده است نظر بصورت جسمیه و علت
مادی است نظر بجسم و همچنین صورت جسمیه صورت است نظر بهیولی و علت صوری است
نظر بجسم و اعراض را ماده باشد اما علت مادی نباشد چه مرکب نیستند از ماده
و صورت و حکما گویند که هر حادث زمانی را لابد است از ماده که حامل امکان
او باشد و مراد از امکان استعدادی باشد که از امکان استعدادی کیفیتی
و آن امری باشد وجودی که ماهیت بآن نزدیکتر شود بطرف وجود و امکان
ذاتی عبارت از مرتبه تساوی ماهیت است بطرفی وجود و عدم پس هر ممکن که
امکان ذاتی بسبب تمامیت اقتضای علت مرجحه وجود کافی باشد در ایجاد او باید
که از قدما باشد یعنی قدیم زمانی نه حادث زمانی و الا لازم آید که علتش تمام نبوده
باشد چه تخلف معلول از علت تامه جایز نیست و اگر امکان ذاتی در ایجاد او
کافی نباشد لابد باشد از امری که منضم شود بامکان ذاتی تا مرجح طرف وجود شود

و آن امر باید که متعلق بزمان و حرکت که مقرب ممکن است بطرف وجود باید که
باشد یعنی تدریجی الحصول باشد زیرا چه آن بود که زمانه در میان در آید که در آن
زمان معلول معدوم باشد تا حادث زمانی تواند بود چه حادث زمانی چنانکه
دانستی آنست که مسبوق باشد بعدم زمانی و آن امر متعلق بزمان و حرکت که مقرب
ممکن است بطرف وجود باید که او را نسبتی و تعلقی باشد بآن ممکن و الا بالضروره
مقرب او بوجود نتواند بود پس اگر ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم مطلق
باشد آن مقرب را که امری است وجودی تعلق باو نتواند داشت چه تعلق
موجود بمعدوم مطلق متصور نیست پس چیزی از آن ممکن باید موجود باشد
که او را اختصاص بآن ممکن بوده باشد و آن چیز یا حال خواهد بود در آن
ممکن یا محل وی و وجود حال بی وجود محل صورت ندارد پس باید که محل آن
ممکن باشد و محل منحصر است در هیولی و موضوع پس اگر ممکن که کلام در حدوث
اوست صورت باشد باید که هیولی او یعنی محل او موجود باشد تا آن امر متعلق
تعلق باو تواند داشت و اگر عرض باشد وجود موضوعش پیش از او لازم بود
و مراد از ماده در این مقام معنی اعم است از هیولی و موضوع پس هر حادثی مسبوق
باشد بماده و مدتی اعنی زمانی و از آنچه گفتیم معلوم شد که حادث همیشه یا
صورت خواهد بود یا عرض و آن مقرب نیز عرضی خواهد بود یا صورتی
که حال باشد در ماده و سابقه حادث که استعداد آن ماده بآن تمام شود
برای حدوث حادث و اگر آن صورت و عرض نیز حادث باشند لاجرم
مسبوق باشند بماده و سلسله بصورتی و عرضی که منتهی شود بصورتی و یا عرضی
که ماده در بدو فطرت بآن متلبس بوده و علت غایی علت فعل است بوجهی

و معلول است بوجهی

دیگر چه علت فاعلیت فاعل باشد و داعی و باعث فاعل بر فعل تصور اوست
پس علت فعل باشد و چون وجودش در خارج مترتب بر فعل است معلول
فعل نیز باشد اما علیتش باعتبار وجود ذهنی است و معلولیتش باعتبار وجود خارجی
و جمیع احوال طبیعیه را که مبادی قریبه آنها طبایع عدیمة الشعور است مانند
احراق نار و تبرید ماء و مانند آنها از صور معدنیه و افعال قوای نباتیه
علل غائیه ثابته است که متصور و معقول مبادی است که وجود طبایع منتهی است
بآنها چه علت غایی لازم نیست که متصور مبادی قریبه باشد بلکه همین که
متصور علل بعیده باشد کافی است چه پیشتر دانستی که علت قریبه حرکت
قسری طبیعت مقسوره است پس فاعل حرکت قسری مثلا طبیعت مرمی باشد
بقوتی که مستفاد است از رامی و علت غایی رمی که رسیدن بهدف باشد
متصور طبیعت مرمی نتواند بود که علت قریبه حرکت است بلکه متصور رامی است
که علت بعیده حرکت است و این معنی رمی را از علت غایی داشتن بیرون نبرد
پس چگونه استبعاد نمود که با وجود حکم و مصالح که افعال طبایع مشتمل است
بر آنها فاعل قریب آن افعال طبایع عدیم الشعور باشد و معلول واحد شخصی را
دو علت مستقله نتواند بود نه بر سبیل اجتماع و نه بر سبیل تعاقب چه میان
علت و معلول لابد است از خصوصیتی که بآن خصوصیت معلول از آن علت
صادر تواند شد و آن خصوصیت مرجح صدور این معلول معین باشد بدون
معلول دیگر پس آن خصوصیت در معلول را نسبت بدو علت متباین نتواند بود
مگر باعتبار امری که مشترک بود میان علتین پس فی الحقیقه علت راجع شود
بآن امر مشترک که امر واحد است پس علت مستقله واحد باشد نه دو و چون

علل مترتب شوند اگر الی غیر النهایه رود تسلسل باشد و اگر متراجع شود دور
پس اگر در مرتبهٔ دوم برگردد دور صریح باشد و اگر از بالا برگردد دور مضمر گویند
و دور و تسلسل باتفاق علما باطل است **فصل چهارم** در بیان آنکه ممکن
در بقا محتاج بعلت است نه در وجود تنها بلکه در هر آنی از آنات محتاج
محتاج بعلت است و چون موجود شود از علت مستغنی نگردد و بعضی گویند که
معلول در وجود محتاج بعلت است نه در بقا و چون موجود شود از علت مستغنی
گردد و بر تقدیر اگر علت نیز معدوم شود آن معلول موجود باشد از قبیل عمارت
که بعد از بنا باقی میماند و پسر که بعد از پدر نیز باقی میماند و این غلطی فاحش است
چه هر معلول ممکن باشد و ممکن من حیث انه ممکن نه موجود باشد نه معدوم
بلکه بسبب وجود علت موجود میشود و بعدم علت معدوم میشود پس اگر
معلول بعد از آنکه موجود شود مستغنی از علت گردد لازم آید که او واجب
الوجود باشد و واجب الوجود شود و ما او را ممکن فرض کرده ایم و این
خلاف فرض باشد پس ثابت شد که در هر آنی از آنات محتاج بعلت است
کما قال بعض العارفین **نظم** بیک التفات زنده دارد آفرینش را اگر نازی
کند از هم فرو ریزند قالبها **سؤال** اگر کسی گوید که موجود بودن او در زمان
اول مرجح موجود بودن او باشد در زمان ثانی **جواب** گوییم که مرجح وجود
باید که امری باشد وجودی که تا ترجیح موجود باشد چه معدوم را
ترجیح اثر در ترجیح وجود نتواند بودن پس محال باشد که مرجح موجود بودن
در زمان ثانی موجود بودن در زمان اول باشد و اما مثال پدر و پسر و بنا
و عمارت که باعث اشتباه ایشان شده است که ایشان را گمان است که پدر

بنا

بنا سبب علت حقیقی وجود فرزند و عمارت اند و این غلطی کاذب است چه پدر
علت حصول نطفه است در رحم و حصول منی در رحم سبب استعداد قبول صورت
انسانی و علت حصول صورت انسانی عقل فعال باشد و همچنین بنا سبب
حرکت اجزای بنا بوده و بعضی را با بعضی و این حرکت در همان زمان
معدوم میشود و بسبب این حرکت که از جمله معدات است صورت عمارت از مبدأ
فایض میشود بر عنصری که اساس عمارت است **تنبیه** بدانکه معلولات
بر دو گونه باشند بعضی چنان باشد که علت علت پدید آرنده او باشد
نه علت بقای او چنانکه در مثال بنا گذشت که علت علت پدید آرنده آن است
و علت بقایش ثبوت عناصر و بعضی از علل هم علت وجود و هم علت
بقا باشد و از این تحقیقات معلوم شد که هر چه ممکن باشد خواه دائم
الوجود و خواه غیر دائم الوجود در بقا محتاج بعلت باشد نه در وجود تنها
پس آنچه متکلمان گویند که اگر عالم قدیم باشد او را هیچ احتیاجی بصانع نباشد
باطل بود بلکه اگر قدیم بالزمان باشد احتیاجش بفاعل بیشتر باشد چه
هر گاه معلول در هر آنی از آنات محتاج بفاعل و علت باشد هر چند زمان
بیشتر باشد احتیاج بیشتر است چه احتیاج بقدر زمان خواهد بود **فصل
پنجم** در بیان آنکه نشاید که علتها و معلولها غیر متناهی باشند
چه بر ابطال تسلسل دلایل بسیار یافته شده و ما از آن جمله دو دلیل که اظهر و اشهر است
ذکر خواهیم کرد اول برهان تطبیق و آن جاری است بر امتناع عدم تناهی
منفصلات مترتبه مجتمعه در وجود و متصلات قاره و تقریرش
آنست که گوییم که اگر ترتب علل مثلا الی غیر النهایه جایز باشد سلسله بهم رسد

تسلسل اجزاء غیر متناهی که هر یک از آن اجزاء غیر جزء اخیر هم علت باشد
و هم معلول اما علت نظر بجزء تحت و معلول نظر بجزء فوق پس آن سلسله
فی الحقیقة منحل شود بدو سلسله یکی تمام علل و دیگری تمام معلول و این
هر دو سلسله اگرچه بالذات واحد اند اما بحسب اعتبار عقل و در نفس الامر
دو سلسله باشند که در نظر عقل از هم دیگر جدا باشند و عدد آحاد
یکی از آن دو سلسله که سلسلهٔ معلولات باشد زیاده باشد از عدد
آحاد سلسلهٔ دیگر که سلسلهٔ علل است بواحدی که آن معلول اخیر است
چه آن معلول است و علت نیست و ما را امیرسد که فرض کنیم تطبیق
جزء اول از سلسلهٔ علل را بجزء اول از سلسلهٔ معلولات بلکه حاجت
بفرض تطبیق نیست چه جزء اول از سلسلهٔ علل بازاء جزء اول از سلسلهٔ معلولات
چه آن علیت بازاء آن معلولیت است و جزء دوم بازاء جزء دوم
و همچنین پس خواه فرض کنیم تطبیق را و خواه نه که انطباق واقعست
بحکم عقل پس اگر هر دو سلسله در طرف دیگر غیر متناهی باشند و سلسلهٔ معلولات
در آن طرف منتهی نشود و با هر علتی همیشه معلولیتی باشد لازم آید که
عدد آحاد سلسلهٔ معلولات که زاید بود مساوی باشد با عدد آحاد سلسلهٔ
علل که ناقص بود و تساوی زاید و ناقص بدیهی البطلان است پس جهت
انتهاء سلسلهٔ معلولات و چون منتهی شد سلسلهٔ معلولات لازم آید
انتهاء سلسلهٔ علل نیز چه زیادتی سلسلهٔ علل بر سلسلهٔ معلولات نبود
مگر بواحدی و زاید بر متناهی بقدر متناهی بالضروره متناهی است و
اجرای این برهان در متصلات ظاهرتر است و طریقش آنست که

گوییم اگر خطی مثلاً غیر متناهی باشد خواه از هر دو طرف و خواه از یک طرف
اگر از یک طرف غیر متناهی باشد مفروض از مبدء و خط الا غیر النهایه اعتبار
کنیم خطی و مفروض دیگر بعد از مبدء بقدر زرعی مثلاً الا غیر النهایه
خطی دیگر را اگر از هر دو طرف غیر متناهی باشد نقطه بر موضع از آن
خط که خواهیم فرض کنیم و از آن نقطه الا غیر النهایه خطی اعتبار کنیم و از
نقطهٔ دیگر بعد از نقطهٔ اول اعتبار کنیم خطی دیگر و بر هر تقدیر خط اول
چون جزء خط دوم است مغایر او باشد مغایرتی که جزء راست نظر
بکل و بعد از آن تطبیق کنیم طرفی خطین را پس لا محاله خط اول متناهی شود
و الا تساوی زاید و ناقص لازم آید و خط دوم نیز متناهی شود چه
زاید بر متناهی بقدر متناهی بالضروره متناهی باشد و از تقریر این
برهان ظاهر شد که اجرای وی موقوفست برین که اجزاء سلسله و همچنین
اجزاء و ضمیمهٔ متصله همه باهم مجتمع در وجود باشند پس اجرای این برهان
در مثل سلسلهٔ معدات و زمان و حرکت متصور نیست و دوم برهان تضایف
و آن جاری است در هر چه اجزاء وی بالفعل موجود بود و متصف
باشد بوصفین متضایفین چون علیت و معلولیت و سابقیت و مسبوقیت
و مانند آن پس در متصلات جاری نباشد و اتم تقریرش آنست
که گوییم هر یک از اجزاء سلسلهٔ علل مثلاً غیر از معلول اخیر متصف باشد
بعلیتی و معلولیتی معاً و معلول اخیر متصف است بمعلولیت تنها و علیت
و معلولیت متضایفان اند و متضایفان متکافیان اند در وجود و [illegible]
یعنی بازاء هر یک از احد المتضایفین موجود باشد و حیثیت موجود بود آن

متضایف دیگر نیز و در هر جزو سلسله مفروضه علیتی با معلولیتی موجود است
بخلاف معلول اخیر که در و معلولیت موجود است بدون علیت پس اگر
سلسله منتهی نشود در طرف دیگر بعلیتی که متصف نباشد بمعلولیت دیگر
علیت آن علت بازای معلولیت اخیر که فردی از افراد المتضایفین است
نباشد فردی از معلولیت که متضایف دیگر است موجود نباشد
و این خلاف فرض است چه مبدا سلسله معلول اخیر است که موجود است با
و توقف اجرای این برهان نیز بر ترتب و اجتماع در وجود ظاهر است
و همچنین در جمیع براهین ابطال تسلسل و عدم تناهی مشروط است باین دو
شرط از دو حکما اما اجتماع در وجود بسبب آنکه بدون اجتماع در وجود
اجزاء سلسله معدومات باشند و فناوی که بسبب اتصاف بعدم
تناهی بر اشیا راه یابد فرع آنست که صفت عدم تناهی عارض
ایشان باشد و عروض بمعنی فرع آنست که اتصاف تحقق باشد خواه
در ذهن و خواه در خارج و تحقق در خارج بالفرض منتفی است و
تحقق ذهنی موقوفست بر احاطه ذهن و ذهن از اعتبار غیر
متناهی عاجز چه هر چه در ذهن در آید ذهن بر و محیط باشد و اگر چه
ذهن بر و محیط باشد متناهی در ذهن باشد و از اینجاست که همه
متفق اند که تسلسل در اعتباریات جایز است بسبب آنکه اعتباریات
منقطع میشوند بانقطاع اعتبار و اما ترتب بسبب آنکه عروض عدم
تناهی در منفصلات فرع عروض عدد است و عروض عدد فرع تعین
آحاد بجهت مفروضیت مراتب عدد و تعین آحاد فرع ترتب مثلا

عروض عشریت مر آحاد معینه را فرع آنست که بعضی از آن آحاد متعین باشد
برای عروض واحدیت و بعضی برای عروض اثنینیت و بعضی برای
عروض ثلثیت و همچنین پس اگر ترتبی باشد در واقع میان آن آحاد
یا ترتبی در آن آحاد اعتبار کنیم معروض عدد عشره تواند شد و الا
بالفعل عشره نخواهد بود بلکه از شانش خواهد بود که اگر اعتبار ترتیب
در آن آحاد کنند بالفعل عشره گردد و بدون اعتبار ترتیب عشره
بالقوه خواهد بود نه بالفعل پس آحاد غیر متناهی مادام که غیر مترتب
باشد غیر متناهی بالفعل نباشد و اگر اعتبار ترتیب کنند الی غیر النهایه
نتوان کرد بسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی بالقوه نیز نخواهد
بود و چون معروض عدم تناهی اصلا نباشد پس عدم تناهی اصلا در و راه
نیابد و از آنچه گفتیم ظاهر شد فساد ظن جماعتی که گمان برده اند بجهت
اجرای براهین ابطال تسلسل در غیر متناهی غیر مرتب بتوهم آنکه عدد عارض
آن شود بسبب عروض عدد و ترتبی که در عدد است در آن بهم رسد
و جمهور متکلمین مطلق غیر متناهی را ممتنع دانسته اند و لیکن دلیل ایشان
و فا باثبات آن نکند **فصل ششم** در بیان آنکه علت با معلول هر معلولی که
احتیاج او بعلت از روی ماهیت بود واجب بود که ماهیت آن علت مخالف
ماهیت معلول باشد و الا لازم آید که محتاج بنفس خود باشد و اگر محتاج بعلت
بجهت شخصیت باشد جایز است که علت و معلول موافق باشند در ماهیت
چنانکه آتش معین علت آتشی معین باشد و لیکن محال بود که معلول قوی تر
از علت باشد و الا لازم آید که آن قوی تری که در معلول باشد علتی نداشته باشد

سؤال اگر کسی گوید که آتش زر و مس و نقره را میگدازد و اینها را گرم از خود
میکرداند برای آنکه اگر کسی دست در آتش برد زود بیرون آرد نسوزد و اگر
در مس گداخته برد و زود بیرون آید بسوزاند جواب گوییم سبب این از آن
باشد که جسدهای گداخته گرمتر از آتش باشد بلکه سبب آن یکی از سه امر بود
یا غلیظی آن جسدها بود که بسبب آن غلیظی چون دست در آن برند البته
بعضی از آن بدست ماند و مفارقت زود نکند یا آنکه این آتش که محسوست
آتش صرف نیست بل آتشی است آمیخته با اجزای ارضی و اجزای هوایی
و لامحاله گرمی آن بسبب اختلاط بدین اجزا شکسته شود یا آنکه قطع کردن
دست آتش را زودتر باشد از قطع کردن دست مر جسدهای گداخته را

فصل هفتم در بیان آنکه اثر علت گاه واحد باشد و گاه بیش از واحد اگر
علت من جمیع الجهات واحد باشد اثر و معلول او زیاده از یکی نباشد چنانچه
سابقا مذکور شد که الواحد لا یصدر منه الا الواحد اما جایز باشد که علت
فاعلی واحد باشد و اثرهای مختلف بسبب اختلاف که در قوابل باشد از آن
صادر شود چنانکه آفتاب به شعاع خود الوان مختلفه در اجسام که مستعد آن
ایشان مختلف باشد پدید آرد و همچنین جایز باشد که ماده یکی باشد و اثرهای
مختلف بسبب فواعل مختلف از و ظاهر شود چنانکه جسم معین از آتش گرم شود
و از آب سرد شود و همچنین تواند بود که فاعل یکی باشد و قابل یکی و اثرهای
مختلف بسبب شرطهای مختلف که با فاعل یا قابل شوند پدید شود همچون درودگر
که از یک چوب شکلهای مختلف بسبب ارادتهای مختلف و آلات مختلف
بسازد و هر فاعلی که فعل او بسبب طبیعت بود چون قابل اثر خود را یافت و

مانعی نباشد البته از خود ماید پدید آرد و هر فاعلی که فعل او بسبب اراده باشد
چون آن اراده پیدا شود و دیگر شرطها که عبارت از وجود مقتضی و
انتفاء مانع باشد موجود شود فعل واجب شود و تخلف معلول از علت
تامه جایز نباشد و جماعتی که تخلف جایز میدانند تمامی علت را که موجبه
او را انکار کرده اند و باید دانست که وجود معلول متعلق بتمامی علت است
از آن روی که علت است خواه اراده باشد و خواه طبع و خواه یاری
دهنده و خواه آلت و خواه عدم مانع و عدم او متعلق بعدم علت بود
و خواه عدم آن علت از جهت ذات علت بود و خواه از جهت شرطی و
از این جهت است که گویند عدم علت علت عدم معلول است و باید دانست که
آنجا که گفتیم که گاه بود که تمامی علت بعدم مانع حاصل شود مراد نه آنست که
این عدم را تاثیر در وجود معلول بود برای آنکه عدم را ذات نبود و هر چه
او را ذات نباشد تاثیر در وجود ندارد بلکه چون اصل در معلولات عدم است
و بدون علت موجود نمیشوند گویند وجود علت علت وجود معلول است و
عدم علت علت عدم معلول اما آنکه گویند که عدم مانع نیز علت صدور
معلول است بنابر آنست که صفت علت امری اعتباری باشد و عدم مانع اگرچه
در خارج وجود ندارد اما بحسب اعتبار موجود باشد پس ذهن را ممکن است که
شرط وجودی و عدمی را جمله اعتبار کند و بعلیت حکم بر آن جمله کند

فصل هشتم در بیان اقسام غایت گاه باشد که غایت در نفس فاعل حاصل آید
چون فرح و غلبه و گاه باشد که در قابل حاصل آید چون نشستن بر کرسی و گاه باشد
که در غیر فاعل و قابل حاصل آید چنانکه فقها کنند از بهر رضای غیری چه حصول

آن رضا نه و نه فاعل و نه قابل باشد و غایت تواند بود که ذاتی باشد
و تواند بود که عرضی باشد و غایت ذاتی آن بود که دائما پیدا گردد
و غایت عرضی آن بود که در بعضی اوقات از علت پیدا گردد و بر این
تقدیر قوتهای طبیعی را غایت ثابت بود چه دائما از ایشان آثاری
پیدا میشود و چندی بتوهم باطله انکار غایت قوتهای طبیعی کرده اند
و گفته اند که قوتهای طبیعی را غایت نبود برای آنکه افعال اینها بدون رویت
و هر چه رویت نداشته باشد غایت نداشته باشد چه غایت امری باشد
که حامل باشد فاعل را بر فعل و جواب از این توهم آن است که رویت از
بهر تعیین غایت است نه از بهر غایت و تعیین غایت در حالتی بود که غایتها
متصور بود در نفس آنگاه یکی از آن تعیین کنند اما طبیعت که فعل آن واحد بود
محتاج نبود برویت که تعیین کند و این جواب پسندیده نیست برای آنکه
غایات نیز در طبیعت تصور توان کردن چه سنگی که رها اندازند غایت
آن رجوع بموضع اصلی که آن حیز و زمین است بود و بجای سنگ و از زمین
موضعهای جزئی نامحصور در آن سنگ را تصور توان کردن پس فرود
آمدن آن بیکی از آن موضعها لامحاله معین نخواهد بود و از قوت این اشکالات
که بعضی از محققان گفته اند که هیچ یک از اجسام از رویت خالی نیستند و تا
دانست که تواند که گاه باشد که غایت نفس او صورتی باشد که در خیال
آمده است و حرکت بدان منتهی شود چنانکه کسی را که ملال از موضعی پیدا شود
بموضعی دیگر انتقال نماید و گاه باشد که غایت نفس الحیز که باشد که حرکت
بدان منتهی شود چنانچه بحیث دیدن احبا و اصدقا حرکت بموضعی واقع شود

و بباید دانست که اگر مبدا حرکت تخیل محض باشد از لعب خوانند مثل بازی
کردن اطفال و اگر طبیعت باشد از اهلی خوانند چنانچه در عنصریت و اگر
طبیعت با شوق باشد آنرا شوقی تسخیری خوانند چنانچه در افلاک است و
اگر فکر و رویه باشد آنرا اراده خوانند و باید دانست که وجود علت غائی
غیر ماهیت او باشد برای آنکه وجود او متاخر باشد از همه علتها و ماهیتش سابق
باشد بر سایر علل چه ماهیت آن حاملست مر فاعل را بر فعل و وجودش متاخرست
از فعل فاعل و معلول اوست قسم دوم در بیان اثبات واجب الوجود
و صفات و افعال او و آن مشتمل بر چهار بابست **باب اول** در اثبات واجب
بدانکه مقصد اقصی و مطلب اسنی از علم کلام و حکمت بلکه ثمره هر علمی
و نتیجه هر معرفتی شناختن واجب الوجود است و مبنا همه خیرات و اصل
و اساس جمله سعادات بر یقین بودن بوجود مبدائی است و صانعی که ابتدا
هر وجودی و فیضان هر جودی از جناب کبریاء آن بود و رجوع هر ذره
و بازگشت هر قطره بدریای رحمت بی پایان او باشد و این معرفت و
یقین حاصل نتواند شد مگر بنظر عقل و اعمال فکر در حقایق اشیاء و راه
یافتن ببواطن موجودات و سفر کردن از خطه محسوسات بعالم معقولات
و نقل نمودن از منزلت ادنای الفاظ و مسموعات بمحل ارفع و اعلای
معانی و مفهومات و چشم باز کردن بمشاهده نحوی دیگر از وجود و نوعی
دیگر از هستی و بود که نه مانند این وجود محتاج بمکان و زمان و ماده
و موضوع و تحویل تالیف و ترکیب و عوارض و لواحق و حرکات و اوضاع
باشد بلکه وجودی بود مجرد و هستی باشد منزه و مقدس از جهت و نقص

واشناشدن بچنین عالم شریف وخطهٔ رفیع منیف کار هر جسم و جسمانی
نیست بلکه بعد از ارتحال از این مرحل محسوس که دار مجازی بود دست دهد و محل
اقامت بمنزلهٔ معقول که دیار کلی گشتن و عالم کبیر شدن است و بعد از اقامت
مستقیم در آن مقام چشمی دیگر گشوده شود در وجائی که با آن چشم مشاهدهٔ
ما لا عین رات و لا اذن سمعت که قرة العین انبیا و اولیاست نمایند
بدانکه معرفت را مراتب مختلفه است و در مراتب ایمان زیاده و نقصان
میباشد چنانچه محقق طوسی علیه الرحمه ذکر کرده است که مراتب معرفت از
قبیل مراتب آتش است اولین مرتبه معرفت آتش اینست که کسی بشنود که
چیزی هست که هرچه در آن اندازی آنرا بسوزاند و فانی گرداند و هرچه
قریب و محاذی آن شود اثرش در آن ظاهر شود و هرچه از آن اخذ
کنی قدرش کم نشود و چنین موجودی را آتش گویند و نظیر این مرتبه از
معارف الهی معرفت جماعتی است که دین خود را بتقلید دانند و مرتبه
بالاتر از این مرتبه کسی است که دود آتش را می بیند و آتش را نمی بیند و از آن
که این دود چیزی حاصل شده چه هر اثر موثری دارد و پس داند که آتشی هست
که این دود اثر او است و نظیر این مرتبه در معرفت الهی مرتبه اهل نظر و استدلالست
که بدلایل عقلیه و براهین قاطعه حکم کنند بر وجود صانع و مرتبه از این
بالاتر مرتبه کسی است که نزدیک آتش شده و اثر حرارت آتش باو رسیده
و بپرتو آن چیزها را دیده و چیزها را با آن نور می تواند دید و نظیر این مرتبه
در معرفت الهی معرفت اولیاء الله است که دلهای ایشان بنور
ایمان اطمینان یافته و در جمیع اشیا بدیدهٔ یقین آثار صفات کامل

الهی را

الهی را مشاهده نمایند و مرتبهٔ از این بالاتر مرتبهٔ کسی است که در میان آتش
باشد و آثار آتش بر و ظاهر گردیده باشد و این در معرفة الهی اعلای
درجات معرفت است که تعبیر از آن بفنا فی الله کنند و این مرتبهٔ انبیا
و اوصیاست و از برای دیگران بکثرت عبادات و ریاضات میشود
چنانچه منقولست از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام که حضرت رسالت
پناه صلی الله علیه و آله فرمود که خداوند عالم میفرماید که کسی که دوستی از
دوستان مرا اهانت کند چنانست که با من محاربه کند و تقرب نمیجوید بنده
من بسوی من بچیزی که نزد من دوست تر و پسندیده تر باشد از واجباتی
که بر او واجب گردانیده ام و بعد از فرایض تقرب میجوید بمن بنوافل و سنتها
تا بمرتبه که من او را دوست میدارم و چون او را دوست دارم گوش او ام
که بآن میشنود و دیدهٔ اویم که بآن می بیند الی آخر الحدیث و این معنی باعث
تغریش بعضی از افهام شده اما جمعی که انسی بکلام اهل بیت علیهم السلام دارند معنی
حدیث را چنانکه باید فهم می کنند یعنی کسی که در مقام محبت کامل باشد و محبت
محبوب حقیقی در دل او مستقر گردیده باشد و در جمیع جوارح و اعضای او سرایت
نموده در دیده اش نوری دیگر بهم میرسد و در جمیع قوی و اعضایش
قوت دیگر حاصل میشود چنانچه سابقا اشاره بآن شد و چون همگی منظورش جناب
اقدس است در هرچه نظر می کند حق را می بیند یعنی آثار قدرت حق در آن مشاهده
مینماید و بعضی گفته اند که مراد اینست که چون اعضا و جوارح آدمی نزد او بسی عزیز
و مکرم است در مرتبهٔ محبت بمرتبه میرسد که حق را بر آنها ترجیح میدهد و همه را
در راه محبت او فانی و معدوم میسازد و معنی دیگر از این دقیق تر آنکه چون آنها

در خلقت انسانی قوی و شهوات بسیار خلق کرده و امر فرموده که هر که آنها را
در راه رضای من صرف نماید بمقتضی قل ما انفقتم من شیء فهو یخلفه عوضی
کرامت فرماید که هیچ مشابهتی بآن نداشته باشد همچنین که حضرت امیر المؤمنین
که قوت خود را در راه او صرف نمود و خدمت کرد خدا تعالی قوتها دیگر عطا
کرد که در خیبر را بآن قوت کند چنانچه فرمود که ما قلعته بقوة جسمانیة
بل قلعته بقوة ربانیة و آن قوة چنان قوتی است که اگر آدمی دست را
حرکت ندهد و متوجه آسمان شود آسمان و زمین را بر یکدیگر میتواند زد
و جمیع عالم مطیع و منقاد او میشد و این قوت بیرون بر طرف نمیشود بلکه نفس ناطقه
او که غیر مراد الهی ندارند و از مرادات و ارادات خود خالی شده اند دل
امری را که اراده میکردند بقوت خود آن کار میکردند اکنون متعارف اراده
ایشان خدا تعالی اراده و قدرت خود را و مرادات ایشان بکار میفرماید
و چون از برای خدا از سر اراده خود گذشته اند خدا اراده خود را در قلب ایشان
القا مینماید و مدبر امر ایشان میشود و اشاره بدین معنی است آنچه در حدیث مشهور
وارد شده که دل مومن در میان دو انگشت از انگشتهای الهی است که کنایه
از قدرت است و بهر طرف که میخواهد میگرداند و موافق حدیث معتبر و ائمه ما تشاؤن
الا ان یشاء الله که در سوره هل اتی واقع شده باین معنی تفسیر نموده اند
یعنی مشیت ایشان تعلق نمیشود مگر بچیزی که مشیت الهی تعلق بآن گرفته باشد
و همچنین نور دیده خود را که خالص کرده در راه خدا و پروا نکرده یا در نظر کرده
اراده حق را ملاحظه کرده و از اراده خود گذشته خدا تعالی نوری در دیده
دل و جان او میدهد که حقایق معانی و امور غیبیه را بآن نور میبیند و آن

لازوال اند بر نباشد چنانچه فرموده اتقوا فراسة المومن فانه ینظر بنور الله
و هم چنین بمقتضی ام لهم اذان یسمعون بها و بمقتضی فتح الله ینابیع الحکمة
من قلبه علی لسانه چشمهای حکمت و معرفت از دل ایشان بر زبان ایشان جاری میشود که
خود هم خبر ندارند و این حکمت همیشه بر زبان ایشان جاریست و چون سرچشمه اش
غیر متناهی است نهایت ندارد و زیاده از این در این مقام نمیتوان گفت
امید که در نظر باطل بینان و احول بصیرتان مشتبه بمعنی باطل نگردد و اگر آنچه گفته
شد کسی نفهمد معنی حدیث کنت سمعه و بصره الی آخره را درست میفهمد و میداند که
که تخلق باخلاق الهی شدن چه معنی دارد و تشبیهی که بعضی از اکابر کرده اند
که بلا تشبیه از قبیل آهنی میشود که در میان آتش سرخ شده باشد و گمان میبرند
که آتش است اما آتش نیست و برنگ آتش برآمده چه معنی دارد و مراد ایشان
چیست یعنی بلا تشبیه خدا تعالی از صفات کمال خود صفتی چند بر [illegible] ساخته
که بنوع آشنایی بآن صفات بهم رسانند هرچند که علم تو جهل است اما کمالات
که از پرتو علم خالقی است که رشحه از بحر علم غیر متناهی اوست که جمیع علما از نجوم
آورده و ذره از قدرت کامله اوست که پادشاهان عالم رسیده و
کوس لمن الملک میزنند و قطره از سحاب کمالات اوست که با وجود جمیع عالمیان
دعوی کمال میکنند و بعد از آشنایی بآن صفات خدا تعالی روز بروز دل
مومن وا می کند که بآن مشاهده معنی آیه کریمه فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة
اعین توان کرد و بدون آن مشاهده آن بخوارد و جود دستی نمیتوان نمود
و حق تعالی بفضل و کرم خود روزنه از آن عالم بدین عالم گشوده و نمونه از آن
بخود و جود در اینجا نموده و آن روزنه نمونه وجود نفس ناطقه انسانی است که اگر

کسی خود را به پسندد در حقیقت آن نحو وجود را دیده باشد که هم عرف نفسه فقد عرف ربه و باید دانست که چنانکه عاقل از خاصیتی که در انسان می‌بیند داند که جوهر انسان نه از جنس جواهر این عالم جسمانی است و آن خاصیت فهمیدن معانی کلیه و مفهومات مجرده است و هم چنین در واجب الوجود خاصیتی است که بآن خاصیت توان دانست که وجود مقدس او نه از نحو وجود موجودات عالم امکانی است و آن خاصیت محتاج بودن همه باوست و مستغنی بودن اوست از همه که از لوازم وجوب وجود است و لهذا حکماء الهیین و سایر علماء محققین نخست اثبات صانع بعنوان وجوب وجود کرده‌اند و بعد از آن از خاصیت وجوب وجود یا بخصوصیت نحو جلال و سایر صفات کمالش برده اند و طریق اثبات واجب الوجود احتیاج و اضطرار کافه ممکنات است که احتیاج باثبات ندارد و بعلتی و مرجحی و وجوب انقطاع سلسله احتیاج پس عمده در اثبات واجب دانستن احوال ممکن است و شناختن خاصیت وجود ممکن محتاج بودن اوست بمرجح و امتناع ترجیح وجود بنفسه و بطلان اولویت ذاتیه و امتناع دور و ایجاب سلسله حاجت الی غیر النهایه که تسلسل عبارت از اوست و امتناع حصول وجود بر سبیل دور و جمیع این مقدمات ببراهین قاطعه دانسته شده و بعد از حصول علم قطعی بمقدمات مذکوره حصول علم بوجوب وجود واجب الوجودی که مبدء سلسله علیت است و انقطاع سلسله احتیاج بدو واجب شود و تخلف نتواند کرد و ترتیب مقدمات مذکوره و تقریر برهان بر وجوب وجود واجب الوجود بقوانین و شرایط معتبره در انتاج چنان است که گوییم شک نیست در وجود ممکن الوجودی و وجود ممکن محتاج است بمرجحی و علتی که موجود

باشد

باشد در وقت وجود او و آن علت نیز اگر ممکن الوجود باشد محتاج خواهد بود بعلت دیگر و علت این علت اگر ممکن اول باشد دور صریح لازم آید و اگر ممکن ثانی باشد نقل کلام در علت آن کنیم و در هر مرتبه اگر علیت رجوع کند دور صریح یا مضمر لازم آید و اگر در هیچ مرتبه رجوع نکند بلکه علیت از هر مرتبه منتقل بمرتبه دیگر شود الی غیر النهایه تسلسل لازم آید و امتناع تسلسل ببرهان قطعی ثابت شده پس واجب باشد انقطاع سلسله علیه و انتهای ماده حاجت بوجود علتی واجب الوجود که وجودش بنفس خود باشد و محتاج بعلتی و مرجحی نباشد دلیل دیگر آنکه گوییم اگر در موجودات موجودی نبود که واجب الوجود بود یعنی او را وجود از خود باشد لازم آید که همه ممکن باشند و لابد هر ممکنی را علتی باید که با علت خود در یک زمان موجود باشند و الا لازم آید که معلول بدون علت موجود باشد پس گوییم که اگر آن علت واجب الوجود باشد فهو المطلوب و اگر واجب الوجود نباشد ممکن دیگر خواهد بود و چون ممکن الوجود بود لا محاله او را علتی بود و در آن علت همین بحث بیاید و دور و تسلسل هر دو باجماع قوم و براهین قاطعه باطل پس لابد منتهی بواجب الوجود شود و مطلوب حاصل گردد دلیل دیگر آنست که گوییم که اگر در موجودات واجب الوجودی باشد فهو المطلوب و اگر واجب الوجودی نباشد لابد هر یک از این موجودات ممکن الوجود باشند و چون هر یک ممکن باشند لابد هر یک محتاج باشند بعلتی چه ممکن محتاج بود و چون هر یک محتاج باشند لابد جمله محتاج باشند نه از برای آنکه هر حکمی که هر یکی را از آحاد باشد جمله را باشد بلکه برای آنکه جمله نیست مگر هر یک از آحاد و جمله و هر یک از آحاد ممکن است و محتاج بعلتی تام پس باید که جمله نیز محتاج بعلتی

تام باشد پس این علت یا جمله آحاد باشد یا بعضی از آحاد جمله یا امری خارج
از آحاد جمله نشاید که جمله آحاد باشد و اگر نه لازم آید که شی علت نفس خود
باشد و نشاید که بعضی از آحاد جمله باشد و اگر نه لازم آید که شی علت علت خود بود
و این محال بود پس لازم آید که خارج از آحاد جمله باشد و هرچه خارج از آحاد جمله باشد
واجب الوجود باشد چه ممکن الوجود را همه داخل جمله گرفته‌ایم و مطلوب ما همین است
و چون واجب الوجود ثابت شد وجوب وجود او نیز از خاصیتهاست
و آن خاصیتها لامحاله نیز در آن متحقق باشد و چون آن خاصیتها
همه در آن موجود باشد باید که واجب الوجودی که ثابت شد وجود او
محتاج نباشد بغیر پس باید که مجرد از ماده و موضوع و زمان و مکان باشد
و از هرچه مستلزم افتقار و احتیاج بغیر باشد باید که بسیط الحقیقه باشد
که ترکیب بهیچ وجه من الوجوه در او نباشد و باید که وجودش در خارج عین
حقیقتش باشد و ماهیتش در ذهن عین وجودش باشد بطریقی که مذکور
شد پس باید که او را شریک و نظیری نباشد نه در وجود و نه در حقیقت
و او را ضدی و کفوی نباشد چه ضد مستلزم مجانست باشد در ترکیب
لازم آید چه عرض یا عرض ضد است و در مجردات ضد و منافات نیست
چه تضاد و منافات مخصوص بعالم ابعاد است خصوصا عالم کون و فساد
و ضدین در موضوع واحد جمع نمیشود و بدون موضوع ضد متحقق
نمیشود و چون محتاج بموضوع است ترکیب لازم آید و کفو مستلزم معلولیت
چه معنی تکافو تلازم در وجود خارجی است چنانکه تضایف تلازم در وجود
ذهنی است و تلازم بودن دو شی است با هم بحیثیتی که از تحقق احدهما

دیگری واجب التحقق شود پس اگر این معنی در وجود خارجی باشد تکافو خوانند
و اگر در ذهن باشد تضایف خوانند پس بنابرین تکافو نمیتواند بود
مگر میان علت تامه و معلول یا میان دو معلول علت واحده و تضایف
در وجود ذهنی است مثل ابوت و بنوت و علت تامه و معلول وی با هم در
حد ذات اگرچه معیت ندارند بلکه علت بالذات مقدم است بر معلول اما
در جمیع مراتب وجود خارجی متلازم و معیت است پس علت و معلول
مطلقا با هم متکافی نیستند بلکه در وجود خارجی تکافو دارند و مراد از تکافو
مطلق تکافوست نه تکافوی بحسب خارج چه واجب الوجود با معلول خود
تکافوی بحسب خارج دارد اما مطلق تکافو نیست چه علت بحسب ذات مقدم است
بر معلول خود و اما با واجب الوجود دیگر مطلق تکافو ندارد و دلیلش این است
که واجب الوجود چون معلول نمیتواند بود پس هرچند در جمیع مراتب وجود نفس الامر
که احد الواجبین متحقق است واجب دیگر بالفرض متحقق خواهد بود بدون
تقدم و تاخر اما همین قدر در تکافو کافی نیست بلکه لابد است از اینکه هر یک
نظر بدیگری متحقق باشد چنانکه در تکافوی خارجی میان علت و معلول چه علت
از این حیثیت که علت است نظر بمعلول از این حیثیت که معلول است واجب
التحقق است همچنانکه معلول نظر بعلت واجب التحقق است پس هر یک از واجبین
نظر بدیگری واجب التحقق نیست بلکه نظر بذات خود واجب التحقق اند پس اگر
نظر بدیگری واجب التحقق باشد لازم آید که واجب التحقق بودن که اثر است
واحد معلول و علت تامه باشد و این بدیهی البطلان است و از وجوب
تحقق علت که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این فساد لازم نیاید چه وجوب
او من حیث الذات نباشد بلکه من حیث العلیه باشد و افتقار لازم آید

وچون در او ترکیب نبود پس او در جنسی و فصلی نباشد و چون او را ماده نباشد
که مستلزم احتیاج است پس صورت نباشد و جسم نبود و چون جسم نباشد
ذو مقدار نباشد چه مقدار از خواص جسمیت و چون ذو مقدار نبود قابل
تجزیه و تقسیم نباشد **باب دوم** در بیان آنکه وجوب وجود نفس ماهیت واجب
الوجود باشد و این سه فصل بود **فصل اول** در بیان آنکه وجود واجب
الوجود نفس ماهیت او بود و دلیل بر این آنست که اگر زاید بر ماهیت او بود
صفت ماهیت بود و چون صفت ماهیت بود محتاج بماهیت بود و چون محتاج
بماهیت بود لا جرم ممکن بود و چون ممکن بود او را سببی باید و سبب یا ماهیت
بود و یا غیر ماهیت نتواند بود که ماهیت بود و اگر نه لازم آید که ماهیت مقدم
باشد بالوجود بر وجود ماهیت چه سبب باید که بالوجود بر مسبب مقدم
بود و پس لازم آید که ماهیت را دو وجود باشد و ایضا لازم آید که شی شرط
نفس خود باشد و چون شرط نفس خود باشد بر نفس خود مقدم باشد
و همچنین نتواند بود که غیر ماهیت بود و اگر نه لازم آید که واجب الوجود
در وجود محتاج بغیر بود و پس واجب الوجود ممکن الوجود بود و این محال باشد
دلیل دیگر آنکه اگر وجود واجبی زاید باشد بر ذات او هر آینه معلول ذات
او باشد نه معلول غیر او لا حاجت واجب الوجود لازم آید بغیر و چون معلول
ذات باشد پس ذات مقدم باشد بر وجود بحسب وجود چه تقدم علت
بالوجود بر معلول متحقق است پس لازم آید تقدم وجود بر وجود و این
وجود مقدم اگر عین وجود متاخر باشد دور لازم آید و اگر غیر آن باشد
نقل کلام در آن کنیم و تسلسل لازم آید و بطلان دور و تسلسل قبل از این بدلایل
قطعیه کردیم دلیل دیگر آنکه وجود واجبی زاید بر ذات او نیست تقریرش

اینکه

اینکه مفهوم که مغایر وجود باشد مثل انسان مثلا مادام که منضم نشود وجود
بآن موجود نخواهد بود اصلا چه هرگاه ملاحظه نکند عقل انضمام وجود با آن
حکم بموجودیتش نخواهد کرد پس هر مفهومی که مغایر وجود باشد در موجود بودن
در نفس الامر محتاج بغیر خواهد بود که عبارت از وجود باشد و هرچه محتاج
بغیر است در وجود ممکن خواهد بود از برای آنکه معنی از برای ممکن نمیباشد
مگر محتاج بودن در وجود بغیر و هرچند این غیر وجودش باشد پس هر مفهوم
مغایر وجود ممکن است و هیچ چیز از ممکن واجب نخواهد بود پس هیچ چیز
از مفهومات مغایر وجود واجب نخواهد بود و قبل از این ببرهان موجود بودن
واجب الوجود ثابت شد پس وجود نخواهد بود مگر عین ذات واجب الوجود
واجبی که موجود است لذاته نه بسبب امری مغایر ذات و اینکه جمعی توهم
نموده اند که وجود امریست که نسبت آن بموجود یا متحقق میشود در غایت
وهن است بلکه وجود نیست مگر نفس تحقق نه باء التحقق پس وجود
و تحقق و کون الشی متحقق و کون الشی موجودا همه معنی واحدند اگرچه بحسب
عبارات مختلفند و بنابرین باید که واجب جزوی حقیقی باشد پس هرگاه
واجبست که واجب جزوی حقیقی باشد و واجبست که وجودی که عین حقیقت
اوست نیز جزوی حقیقی باشد پس وجود مفهوم کلی نیست که از برای او
افراد ممکن باشد بلکه در حد ذات خود هیچ نیست مگر جزوی حقیقی که
مطلقا امکان تعدد و انقسام در آن راه ندارد و قایم است بذات
خود و منزه است از اینکه عارض غیر شود پس واجب الوجود وجود مطلق معرا
از تقیید بغیر است و بنابر آنکه تصور نمیتوان کرد عروض وجود در ماهیات

ممکنه را و معنی این که ممکنات موجود نیست مگر انتسابی که بحضرت وجود دارند
واین نسبت چون بر وجوه مختلفه وانحاء شتی است متعذر است اطلاع بر آن نسبت
و لهذا میگویند که نسبت مجهول الکیف است پس در واجب وجود و موجود یک
امر است بخلاف سایر ممکنات که موجود کلی است و وجود جزوی حقیقی و این
محض آن چیزهایی است که محققین گفته اند بر ایراد آنکه لازم آید که شی شرط نفس
خود باشد و چون شرط نفس خود باشد بر نفس خود مقدم باشد و همچنین
نتواند بود که غیر ماهیت بود و اگر نه لازم آید که واجب الوجود در وجود محتاج
بغیر بود پس واجب الوجود نبود و این محال است بود

فصل دوم

در ذکر شکهایی
که کرده اند بر آنکه وجود واجب الوجود باید که نفس ماهیت واجب باشد
شک اول آنکه هرگاه وجود واجب الوجود باید که نفس ماهیت او باشد لازم
آید که همچنین که وجود امری است بدیهی التصور بایستی که ماهیت واجب نیز
بدیهی التصور باشد و حال آنکه چنین نیست که هم اکثر ناس وجود را میدانند
و ماهیت را تصور نمیتوانند کرد و دلیل بر آنکه اکثر ناس وجود را میدانند و ماهیت
را نمیدانند آنکه جماعتی که دلیل بر وجود او گفته اند خلاف کرده اند که آیا
وجود زاید بر ماهیت است یا عین ماهیت شک دوم آنکه چون وجود از آنجا
که وجود است یک طبیعت است پس یا اقتضاء آن کند که زاید بر ماهیت باشد
یا زاید نباشد یا اقتضاء نداشته باشد چه اگر اقتضاء آن کند که
زاید بر ماهیت باشد لازم آید که وجود واجب نیز زاید بر ماهیت باشد
و اگر اقتضاء آن کند که نفس ماهیت باشد لازم آید که در ممکنات زاید بر
ماهیت نباشد و اگر هیچ اقتضاء نداشته باشد لازم آید که در زیاده بر ماهیت

بودن

بودن و یا نفس ماهیت بودن محتاج بعلتی و سببی باشد پس لازم آید که واجب
الوجود محتاج بغیر شود و این محال باشد شک سوم آنکه اگر واجب الوجود وجود
بود با قید سلبی که آن عبارت از زاید نبودن اوست بر ماهیت سبب ایجاد
اشیا باشد وجود باشد یا آن قید سلبی اگر وجود باشد لازم آید که هر وجودی سبب
ایجاد اشیا تواند شد و اگر آن قید سلبی باشد لازم آید که هر وجه عدم را در ایجاد
اشیا تاثیر باشد و ما در بالا بیان کردیم که عدم را هیچ تاثیری در وجود
اشیا نباشد جواب از هر سه شک بدین نحو است که وجود مقول بتشکیک باشد بر وجودات
و هرچه مقول بتشکیک باشد نتواند بود که تمام ماهیت باشد و نتواند بود که
جزو ماهیت باشد بل آن وجودات که لفظ وجود بر ایشان مقول میشود با ماهیت
مختلف باشند و معقولیت وجود بر آن وجودات معقولیت امری عرضی باشد
بر معروضات خود و چون این معلوم شد گوییم که وجود خاص واجب الوجود
که عین ماهیت است بهیچ وجه من الوجوه معلوم نیست و در خارج موجود است
و وجود عام که معلوم است و بر همه اشیا بتشکیک مقول میشود در خارج موجود
نیست بلکه امریست اعتباری و در ذهن موجود است و منتزع است از وجود
خاص و منشا انتزاعش در واجب الوجود ذات او است و در ممکنات انتساب
که بحضرت وجود دارند پس هیچ حقیقتی از حقایق منشا انتزاع وجود بنفس
ذات خود نتواند شد مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق ممکنات منشا
انتزاع وجود نشوند مگر بسبب انتساب و ارتباط خاصی که بواجب الوجود
دارند و باید دانست که چنانکه وجوب واجب الوجود عین حقیقت اوست
در خارج ماهیت واجب الوجود عین وجود اوست در ذهن چه دانستی

که حقیقت همان مهیت بود به اعتبار وجود در خارج پس هرگاه مهیت در ذهن
در آید معرا از وجود خارجی باشد و الا ذهن خارج باشد و مراد از آنکه
وجود واجب الوجود عین ذات اوست آنست که ذات بذاته و جب منشأ انتزاع
وجود است نه آنکه مفهوم وجود عامی که حاصل میشود مکرر در ذهن عین حقیقت ذات است
که در خارج موجود است و بنا بر مصطلح متصوفه حقایق موجودات از
این حیثیت که اندراج و اندماج در عین هویت ذات دارند شیونات
ذاتیه و حروف عالیات را نامند و در آن مرتبه از حضرت ذات مقدسه و از
یکدیگر بهیچ وجه من الوجوه متمایز نمیشوند اصلا لا علما و لا عینا و آن مرتبه را
غیب اول و تعین اول میگویند و در مرتبه ثانیه که غیب ثانی و تعین ثانیست
حقایق را اعیان ثابته مینامند اگرچه حقایق اشیا از غیبیت اما علمی
و چون در مرتبه اعیان ثابته که متکثر اند بالکثرة النسبیه باعتبار انتفا
وجود خارجی از ایشان معدوم اند و مرتبه ثالثه مرتبه ارواح است و این مرتبه
ظهور حقایق است و مرتبه رابعه مرتبه عالم مثال است و مرتبه خامسه مرتبه عالم
اجسام است و مرتبه سادسه مرتبه جامعه است جمیع مراتب و آن مرتبه انسان
کامل است و پوشیده نماند که هرچند حقایق دور تر از مرتبه ادنی می افتند احکام
ما به الامتیاز بر ما به الاتحاد غالب میگردد **نظم** وجود اندر کمال خویش
ساریست ٭ تعینها امور اعتباریست ٭ امور اعتباری نیست موجود ٭ عدد بسیار
یکی ذات معدود **فصل سوم** در بیان این مطلوب بر وجهی که شیخ شهاب الدین
مقتول بیان فرموده و تقریرش آنست که اگر وجود خاص واجب عین حقیقت
او نباشد لازم آید که او را ماهیت کلیه باشد و هر مهیت که کلیه باشد او را افراد

غیر متناهی

غیر متناهی ممکن باشد و مراد از غیر متناهی بودن افراد کلی آنست که هر چه افراد
آن کلی در خارج متحقق شود هنوز امکان دیگر افراد که هنوز واقع نشده است
باقی باشد و چون هر مهیت که کلیه باشد ممتنع نباشد که او را جزئیات نامتناهی
باشد پس محال بود که جزوی از جزئیات آن مهیت وجودش واجب باشد
و اگر نه ترجیح بلا مرجح لازم آید و این محال باشد و چون وجود هیچ یک از
جزئیات آن مهیت واجب نباشد لازم آید که جمیع جزئیات آن کلی ممکن
باشد و ما او را واجب فرض کرده ایم و این خلاف فرض باشد و خلاف
فرض محال باشد پس واجب الوجود را مهیت غیر وجود نباشد بر وجهی
که ذهن تفصیل آن بوجود و مهیت نتواند کرد بلکه آن صرف وجود باشد
که هیچ چیز دیگر در آن تصور نتوان کرد **سؤال** اگر گویند که وجود بمعنی
کلی است پس او را نیز جزئیات باشد و چون او را جزئیات بود نشاید بود
که جزوی از این جزئیات ممکن نبود **جواب** گوییم که تکثر کلیات بانضمام عوارض
و امور خارجه است و وجود واجبی چون صرف وجود است در وی هیچ گونه
تعدد و تکثری تصور نتوان کرد چه تعدد و تکثر در صرف شیء ممتنع باشد
مگر بانضمام امری دیگر و اگر منضم بامری دیگر شود ترکیب لازم می آید و ترکیب
موجب افتقار و احتیاج است و هرچه محتاج است ممکن خواهد بود و اگر
تعدد بسبب کمال و نقصان باشد آنچه کامل است واجب خواهد بود و اگر
گویند که ممکن است که کامل افراد متعدده باشد جواب خواهیم گفت که وجود
بمعنی واحد است و معنی واحد متعدد و متکثر نشود مگر بسبب انضمام امری دیگر
و اگر منضم بامری دیگر شود ترکیب لازم می آید و ترکیب موجب افتقار است

همچنانکه سابقا بیان کردیم **باب سوم** در بیان آنکه واجب الوجود زیاده از
یکی نمیتواند بود و آن مشتمل بر پنج فصل باشد **فصل اول** در بیان آنکه واجب الوجود
یکی باشد و دلایل بر این مطلب اگرچه بسیار باشد نهایت آنکه ما چند دلیل که
اتم دلایل است ذکر خواهیم کرد دلیل اول آنکه گوییم که وجوب وجود اگرچه
در ذهن مفهومیست کلی اما در خارج متحقق نتواند شد مگر در ضمن فرد واحد
مشترک نتواند بود نه در ذات و نه در صفات پس مفهوم واجب الوجود که
مفهومیست کلی نه ماهیت جنسی تواند بود و نه ماهیت نوعی و نه عرض عام با آنکه هیچ
مفهوم کلی از این اقسام ثلاثه خالی نباشد و منافاتی نیست میان کلیت و اینکه
در خارج متحقق نتواند شد مگر در ضمن فرد واحد بسبب آنکه کلیت مفهوم کلی
باعتبار افراد مطلق است اعم از اینکه موجود باشند در خارج یا مفروض
باشند در ذهن و این قسم کلی را که افرادش مفروض باشد در ذهن کلی فرضی
خوانند پس مفهوم واجب الوجود کلی فرضی باشد اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب
الوجود ماهیت جنسی نمیتواند بود آن است که اگر مفهوم واجب الوجود جنس
باشد جنس لامحاله جزو ذات باشد نه تمام ذات پس لابد باشد او را از جزوی
دیگر که فصل وی باشد پس ترکیب لازم آید و هرچه مرکب باشد محتاج است و هر
محتاجی ممکن اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب الوجود ماهیت نوعی نمیتواند بود اینکه
تکثر انواع در خارج ممکن است و تکثر واجب الوجود در خارج ممکن نیست یعنی
ممکن نیست که دو فرد در خارج موجود باشند و وجوب وجود تمام ماهیت هر
دو فرد باشد و تفاوت میان فردین باعتبار عوارض مشخصه باشد
چه عوارض مشخصه که عارض هر فرد شود واجب الوجود نباشد چه عارض محتاج

باشد بخلاف معروض خود و احتیاج منافی وجوب وجود است پس باید که ممکن باشد
و ممکن محتاج بعلت باشد پس علتش اگر وجوب وجود باشد وجوب وجود نیست
مگر آنکه وجود وجود معنی واحد است و مقتضی معنی واحد یک چیز بیش نباشد
پس باید متکثر نشود و هر نوع متکثر میتواند شد و این خلاف فرض است و اگر امری
دیگر باشد غیر وجوب وجود لازم آید که آن فرد در حد ذات خود متعین نباشد
پس آن فرد با قطع نظر از غیر موجود نباشد پس واجب الوجود نباشد پس اگر متکثر
الافراد است بعوارضی که غیر ذاتست در حد ذات خود موجود نیست و اگر تعین
او بذاتست باید که واحد باشد چه مقتضی وجوب وجود یک چیز بیش نخواهد بود
همچنانکه گفتیم و اما دلیل دیگر آنکه هر نوع مرکبست از جنس و فصل و ترکیب منافی
وجوب وجود است و اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب الوجود عرضی نمیتواند بود
آنست که وجوب واجب چنانکه دانسته شد عین ذات واجبست و وجوب یعنی
مگر آنکه وجود یعنی در حد ذات خود موجود بودن پس آن نیز عین ذات باشد
و چون عین ذات باشد عرضی نتواند بود اما شبهه ابن کمونه یهودی
اتم تقریرش آنست که کسی گوید که معنی وجود و عین ذات بودن چنانکه دانسته
شد آنست که ذات بذاتها منشا انتزاع وجود باشد نه آنکه وجود در خارج
متحقق باشد و عین ذات باشد و نه آنکه مفهوم وجود که حاصل میشود در
ذهن عین حقیقت خارجی باشد یعنی وجود خاص واجب نیست مگر عین ذات
و وجود عام بدیهی امری است انتزاعی و منشا انتزاعش در واجب ذاتست
و در سایر ممکنات اشیا است که بحضرت وجود دارند پس بنابرین تواند
بود که دو واجب الوجود باشد که هر یک بتمام حقیقت مخالف دیگری باشد و مفهوم

وجوب وجود عرضی لازم باشد و منتزع شود از نفس ذات هر یک بنفسها
چنانکه مفهوم نفس وجود و هیچ مابه الاشتراک ذاتی میان هر دو نباشد
تا لازم آید ترکیب هر کدام از جنس و فصل و احتیاج هر کدام در تشخص بامر
خارج از ذات جواب پس آنست که چنانکه دانستی که حقیقت وجود واجبی منشا
انتزاعش عین ذات واجبست در خارج دانستی نیز که ماهیت واجب عین مفهوم
وجود اوست در ذهن و مفهوم وجود معنی واحدیست غیر مختلف پس اگر
مفهوم وجود منتزع شود از دو حقیقت مختلفه متخالفه لازم آید که دو حقیقت
مختلف را ماهیت واحده غیر مختلفه باشد و این محالست چه حقیقت چنانکه دانستی
شد نیست مگر ماهیت باعتبار وجود در خارج بلکه حقیقت فی الحقیقه نیست مگر منشا
انتزاع ماهیت پس اگر مفهوم وجوب وجود که مانند مفهوم وجود معنی واحد غیر
مختلفست منتزع شود از دو حقیقت مختلف لازم آید که معنی واحد غیر مختلف تمام
ماهیت دو حقیقت مختلفه تواند بود و بطلان این از اجلای بدیهیات است و بنحوی
دیگر ابطال شبهه مشهور باین گونه میتوان کرد چه او میگوید که وجوب وجود
امری است عرضی و ممتاز واجبین بنفس ذات است و اشتراک ایشان
درین امر عرضی است جواب میگوییم که اشتراک در عرضی مستلزم اشتراک در
ذاتیست چنانکه از استقرا ظاهر میشود چه عرضیات منتهی بذاتیات میشود
و تا شیء مشترک در ذاتیات نباشد اشتراک در عرضی بهم نمیرسد و اشتراک در ذاتی
مستلزم ترکیب است و ترکیب مستلزم افتقار و امکان است دلیل دیگر آنکه گوییم
واجب الوجود را از آنجا که واجب الوجودست اقتضا تشخصیت معین کند
و وجوب وجود معنی واحدست پس باید که مقتضی او نیز واحد باشد پس آن

که چون

که چون از یک تشخص نباشد و اگر این اقتضا از جای دیگر باشد باید که امری
ورای ذات باشد و هر گاه امری ورای ذات علت تشخص او باشد او در
تشخص محتاج بغیر باشد و محتاج بغیر واجب الوجود نباشد دلیل دیگر آنکه گوییم
که واجب الوجود نشاید که بیش از یکی باشند برای آنکه اگر ما دو واجب الوجود
فرض کنیم لا محاله یا ماهیت مختلف باشند یا متفق اگر متفق باشند یا ماهیت هر یک
اقتضای تعین کند یا غیر ماهیت اگر ماهیت هر یک اقتضاء تعین کند باید که
زیاده از یکی نباشد چه مفروض اتفاق در ماهیت است و اگر اقتضا غیر
ماهیت کند باید که در تعین محتاج بغیر باشد پس واجب الوجود نباشد و اگر
در ماهیت مختلف باشند هر دو لا محاله مشترک باشند در معنی وجود و معلوم است
که معنی واجب الوجود جز وجود و وجوب نیست پس لازم آید که از آن دو یکی
واجب الوجود باشد و دیگری ممکن الوجود چه مفروض اختلاف در ماهیت است
و این محال باشد و مطلوب اینست دلیل دیگر آنکه ممکن نیست که واجب الوجود متعدد
باشد و الا که متعدد باشد پس تعینی که سبب امتیاز است اگر نفس ماهیت واجب
یا معلل شود بنفس ماهیت یا لوازم ماهیت پس تعدد نباشد برای آنکه ثابت شد که
وجود معنی واحد است و نفس ماهیت واجبست پس صرف وجود که منضم بچیزی نشود
مقتضی وحدتست و اگر معلل بامر منفصلی است وجوب بالذات نخواهد بود
برای آنکه ممتنع است احتیاج واجب الوجود بامری منفصل در تعین چه افتقار
در تعین که مستلزم افتقار در وجود است برای آنکه تا متعین نشود موجود نیست
ما حصل وجود حقیقی که عین حقیقت واجب الوجود است خالی نیست از اقسام اربعه
که رابع او محال است و باقی مستلزم مطلوب است و باین مندفع میشود آنچه

شارح توجیهی گفته که این از قبیل اشتباه مفهوم است بما صدق برای آنکه در اول
شق تردید مفهوم خواسته و در آخر شق تردید ما صدق چه مفهوم وجوب
وجود که امر واحد است مقتضی او را واحد میدانی و ما صدق وجوب وجود را
معلل بعلت منفصل میدانی که احتیاج و افتقار لازم آید و وجه اندفاع
اینست که وجودی که عین حقیقت واجبست نیست مگر وجود حقیقی و وحدت
او بدیهی است چه در صرف شی تعدد و تکثر نمیباشد و وحدت وجود
انتزاعی نیز بسبب وحدت اوست پس احتمالی نیست از اقسام اربعه که رابعش باطلست
و آن سه دیگر مستلزم مطلوب و از اینجاست که بعضی گفته اند که وحدت در واجب
الوجود از لوازم نفی کثیره است و در غیر واجب نفی کثیره از لوازم
وحدت است و بعضی چنین گفته اند که وجوب وجود یا مقتضی کثرت یا مقتضی
وحدت اگر وجوب وجود مقتضی کثرت باشد لازم آید که کثرت متحقق شود
بدون وحدت و این باطلست پس باید که مقتضی وحدت باشد یا نظر به
که اگر هیچ اقتضا نداشته باشد باید که در اقتضای تعیین محتاج بغیری باشد
و اقتضای در تعیین مقتضی احتیاج وجوب وجود است چه شیء تا متعین
نباشد موجود نیست و بعضی چنین گفته اند که اما حقیقت وجوب وجود مقتضی
آنست که عین ذات موجود معین باشد یا شرط تحقق است در هر دو
تقدیر متحقق نمیشود موجود معین بدون این تعیین و اگر غیر را مدخل باشد
در تحقق آن موجود معین هر آینه ممکن خواهد بود لامحاله و ممکن را لذاته
اقتضا نیست پس عود میکند که مقتضی حقیقت وجوب وجود باشد و حقیقت
وجوب وجود مقتضی وحدتست چنانکه سابقا مذکور شد و ایضا حقیقت

وجوب وجودی که محض وجود است واجبست که بصرافت خود و محوضت خود موجود
باشد و تصور نمیتوان کرد در محوضت معنی واحد تعددی چه مراتب عدد فوق
واحد در حد وحدت مساوی است پس واجب الوجود موجود است و واحد است و
او را شریکی نیست در محوضت وجود و وجوب وجود و وحدت عبارتست از
وجود او بلا شریک و نظیر و ایضا صرف موجود من حیث انه موجود توهم
کثرت در و نمیتوان کرد پس صرف وجود موجود است باعتبار ذات
وجود و متکثر نیست باعتبار اینکه موجود است و مطلوب اینست از برای
آنکه ما نمیخواهیم بوحدت واجب الوجود مگر اینکه موجود باشد بدون کثرت
و ایضا حقیقت وجود محض ممکن نیست که مقتضی عدم کثرت نباشد و الا
غیر را مدخل درین اقتضا باشد و غیر محض وجود محتاج است در تحقق بوجود
پس عود میکند اقتضای این غیر حقیقه باقتضای وجود پس هرگاه وجود
محض مقتضی عدم کثرت افراد باشد پس باعتبار ذات نفس واحد بلا شریک خواهد
بود و بالجمله جمیع براهین اثبات وحدت واجب الوجود موقوفست بر اتحاد
وجود و حقیقه واجب الوجود و وحدت حقیقت وجود حقیقی که باعتبار انتسابش
با موجودات متحقق اند در ظرف خارج و او را تعبیر میکنند بوجوب وجود
و این وحدت بدیهی حدسیست و روشن تر از آفتاب بلکه نور سموات و
ارضست پس وجود حقیقی که بجهت ارتباط او موجودات در ظرف خارج متحققند
در غایت ظهور است و باوست ظهور جمیع اشیا همچنین که در آیه کریمه واقع شده
که اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الخ و باوست ظهور جمیع اشیا
و همچنین وحدت واجب حقیقت ظاهر است پیش هرکه وجدان صحیح داشته

باشند و انبیا و کمل گفته اند بر توحید واجب الوجود بعد از تمهید مقدمتین
مقدمه اولی آنکه اقتناص حقایق از قبیل اطلاقات عرفیه نیست چه بسیار
در عرف اطلاق لفظی بر معنی می کنند که برهان مساعده بر وی نمی کند بلکه
بر خلافش میکند مثل اینکه لفظ علم را اهل عرف اطلاق میکنند بر دانستن و دانش
و مرادف اینها که توهم میشود که از قبیل نسبت باشد و محققین بحث می کنند
از حقیقت آن و بعضی گمان برده اند که گاه باشد که حقیقت علم جوهر باشد
از قبیل علم بجوهر از برای آنکه صادقست بر وی حد جوهر که عبارتست از
ماهیت اذا وجدت فی الخارج لا فی موضوع و این گمانیست خطا چه صورت
معقوله از جوهر مثل حیوان مثلا اگر چه در موضوعست که ذهن باشد
لیکن این نیست مگر بحسب وجود ذهنی و الا وقتی که در خارج یافت شود
در موضوع نباشد و حد جوهر بر وی صادق باشد و جوهریت و عرضیت
بحسب وجود خارجی است نه وجود ذهنی و این گمانها است خطا و اشتباه
کرده اند علم را بمعلوم چه معلوم که عبارت از حیوان است اگر در خارج
یافت شود در موضوع نباشد چه حیوان حالکونه که معلوم است موجود
در ذهن است و حد جوهر بر وی صادق است نه حد عرض اما صورت عقلیه
که عبارت از علم باو باشد موجود در ذهن نیست بلکه قایم بذهن است و
موجود در خارج است و بر وجود خارجی موجود است در موضوع که ذهن
باشد پس حد جوهر بر وی صادق نیست بلکه حد عرض بر وی صادقست و فرق
میان قیام بذهن و وجود در ذهن در موضع خود شده است و باید دانست
که از برای معلوم دو جهت میباشد وجود در ذهن و قیام بذهن از حیثیت وجود

در ذهن

در ذهن معلوم جوهرست اگر جوهر باشد و عرض است اگر عرض باشد و از
حیثیت قیام بذهن معلوم خواه جوهر باشد و خواه عرض که عرض است بلکه
گاه باشد که قایم بعالم نباشد و قایم بذات خود باشد از قبیل علم نفس
ناطقه و سایر مجردات بذوات خود چه در اینصورت علم و عالم و معلوم همه
یکی است و مغایرتشان بالاعتبار باشد چه ذات نفس باین اعتبار که ذات
که منکشف است بر وی چیزی که عین ذات خود باشد عالم است و باین اعتبار
که منکشفست بر چیزی که عین خود باشد معلوم است و باین اعتبار که بخود
منکشف است علم است چه علم صورت شیء باشد که آن شیء بآن صورت منکشف
شود نزد عالم پس هرگاه ذات شیء بخود منکشف باشد نه بصورت ذات
او کار صورت کند چنانکه صورت شیء علم باو شیء است ذات این شیء
نیز علم بذات خود باشد و گاه باشد که علم عین عالم باشد از قبیل علم واجب تعالی
بذات خود و مثل فصول جوهریه که تعبیر میکنند بالفاظی چند که موهم آنست که
اضافات اند چند عارض این جواهر که تعبیر می کنند از فصل انسان بناطق
و مدرک کلیات و از فصل حیوان بحساس و متحرک بالاراده و فی
الحقیقه اینها از قبیل نسب و اضافات نیستند بلکه جواهرند برای آنکه جزء جوهر
نمیباشد الا جوهر همچنین که مقررست نزد قوم و مقدمه ثانیه آنکه صدق
مشتق بر چیزی اقتضا قیام مبدأ اشتقاق بر آن چیز نمی کنند و اگر چه
در عرف لغت متوهم این معنی است چه تفسیر کرده اند اهل عربیت اسم فاعل را
بچیزی که دلالت کند بر امری که قایم باشد بآن مشتق منه یعنی کاتب
دلالت کند بر چیزی که کتابت که مشتق منه است قایم باو باشد و این از

٦

تحقیق دور است پس صدق حداد بر زید نیست مگر بسبب آنکه حدید موضوع صناعه اوست نه از انجهت که حدید قایم باوست هم چنین که شیخ در شفا تصریح بآن کرده وهم چنین صدق مشمس بر ما مستند است بنسبتی که ما بشمس دارد از راه گرم شدن و بعد از این دو مقدمه میگوییم که حارث که وجودی که مبدا اشتقاق موجود است امری باشد قایم بذات خود که عبارت از حقیقه واجب باشد و وجود غیر عبارت از انتساب آن غیر باشد بحضرت واجب سبحانه پس موجود که محمول میشود بر سایر ممکنات لازم نیست که مبدا اشتقاق که وجود باشد قایم بموضوع باشد و موجود اعم باشد از حقیقه واجبه و از غیر حقیقه واجب یعنی سایر ممکنات که منسوبند بحضرت وجود و این مفهوم عام امری باشد اعتباری و از معقولات ثانیه پس اگر بگویی تو که چگونه تصور میتوان کرد که این حقیقه موجود در خارج باشد و عین وجود باشد و موجود اعم باشد از این حقیقه و غیر این حقیقه جواب میگوییم که معنی موجود نیست آنچه متبادر بذهن است و اطلاق اهل عرف که عبارت از امری باشد مغایر وجود بلکه مراد از موجود چیزی باشد که تعبیر میکنند از آن بعبارت هستی و منشا آثار و غیر اینها و بعضی از موجودات قایم بذاتند و موجودند لنفسه و بعضی قایم بغیر اند و موجودند بغیره پس وجودی که مبدا اشتقاق موجود است امری است واحد لنفسه و حقیقه و حیثیت و موجود اعم است از این حقیقه قایم بنفسه و از چیزها که منسوبند باو پس اطلاق موجود بر این حقیقه قایم بذات نیست مگر بر سبیل مجاز یا بنوعی دیگر چه حقیقت مذکوره عین وجود است بلکه ثابت شد اتحاد وجود و

ولیکن وجود معنی واحد است توحید ثابت میشود و هم چنین که سابقا براهین قاطعه مذکور شد ما حصل حق آنست که موجود متعدد است و وجود شخصی است قایم بذات و موجود بنفس و عین ذات واجب و موجود ما عدا از ممکنات بسبب علاقه ایست که میان ایشان و میان وجود است نهایت آنکه چون این علاقه بر وجوه مختلفه است و الخاشی غیر معلوم است پس موجود متعدد است و وجود واحد همچنانکه شمس واحد است و مشمس متعدد است و این مذهب اهل التحقیق است و دلالت میکند بر این معنی بعضی از عبارات شیخ ابو علی و فارابی و مختار جمعی کثیر است از متاخرین مثل میر سید شریف و محقق دوانی و ملا شمس الدین محمد خفری و غیر ایشان و استاد دوانی متاخرین بسیاری از محققین قوم و استاد و داده فاضل دوانی تحکما مشائین و در بعضی مصنفات خود تصریح باین مطلب کرده و چنین فرموده که چون این مطلب ادق مطالب الهیه است من آنچه باید گفت میگویم و اگر چه بیقین میدانم که عرضه ملام لیام خواهم شد نهایت مرا پروا نیست اذا رضیت عنی کرام عشیرتی فلا زال غضبان علی لیامها و بعد از آن که وجود را واحد بالذات داشته دعوی بداهت نیز کرده و تنبیه بدین معنی فرموده که صاحب طبایع ناقص در بادی النظر ادراک میکند اشتراک حقایق در امر واحدی که عبارت از کون در اعیان باشد پس بعد از تامل و فرو رفتن در فکر ظاهر میشود از برای او که امری دیگر است که عبارت است از حقیقت وجود قایم بذات مستغنی از موثر که بسبب انتساب که با وی این حقایق متصف باین معنی اضافی میشوند بلکه اوست که بسبب اضافه بهر حقیقتی باعث

بودن آن حقیقت میشود در ظرف خارج و آن در حد ذات خود خالیست
از جمیع نسبت و اضافات یعنی هیچیک از موجودات را دخلی در حقیقت
این نیست مخفی نه که موجود از حرکه بمعنی توسط امر شخصی است که مستمر است
از مبدء مسافت تا منتها مسافت پس میگردد بسبب اضافه بهر حدی از
حدود مسافت بودن حرکه موجود درین حد پس اشتراک حقایق درین
امر نسبی مستلزم اتحاد امری است که عبارتست از حقیقت وجود که نا شی
میشود این نسبت ازو پس باید متفطن شد و حدس زد و این رای مشائین است
اما بر ذوق اهل اشراق حقیقت نور امری است واحد که مطلقا تعدد
و تکثر در ان راه ندارد مگر باعتبار شدة و ضعف و کمال و نقص و غایت
کمالش مرتبه واجبه است و غایت نقصانش عرضی است مفتقر بغیر مثل انوار
محسوسه و اصحاب این قول منکر اشتراک معنوی میشوند و منکر عروض هم میشوند
پس وجود برین قول معنی واحدیست مشترک میان واجب و ممکن نهایت انکه
عین است در واجب و منسوب الیه است در ممکنات پس کمعنی است وجود
از برای کل و گاه باشد که انکار میکنند معنی اعتباری از برای وجود نظر بکل
یعنی هرچه منسوب بوجود باشد مطلقا خواه وجود در وعین باشد و خواه منسوب
الیه باشد بوجه خاصی که آن نسبت غیر معلوم باشد و میگویند فاضل دوانی
در رسالهٔ اثبات واجب جدید هرگاه نظر کنیم یا در نفس وجود معلوم نوجه
ما بالبدیهه میدانیم که وجود امریست قائم بذات خود که او واجب الوجود است و محصل
کلام انکه چون نظر کنیم ما در وجود مشترک میان موجودات میدانیم ما که اشتراک
عرضی نیست بلکه اشتراک از حیثیت نسبت است پس ظاهر میشود که وجودی

که نوبت

١٢٧

که نوبت با وجمیع مهیات ممکنات امری است قایم بذات خود و عارض
غیر نمیشود و واجبست لذاته هم چنین که نظر می کنیم ما بمفهوم حداد و شمس و
توهم میکنیم در بادی النظر که حدید و شمس مشترکند میان افراد حداد این
و مشمسات بحسب عروض بنا بر ظاهر عرف اهل لغه و بعد از ان متفطن میشویم
که حدید و شمس مشترک بحسب عروض نیستند بلکه اشتراک ایشان بحسب نسبت هریک از
این افراد است با ایشان پس بعد از ان ظاهر میشود که توهم عروض با جملت
وانچه ما پنداشته ایم که عارضست در واقع عارض نیست بلکه امری است
قایم بذات خود و مر این افراد را نسبت حاصل است بسوی او و نسبت در این
جا نه شمس است و نه حدید است **فصل دوم** در بیان انکه واجب الوجود نشاید که
مرکب باشد چه هرچه مرکب باشد محتاج باجزا باشد و هرچه محتاج باشد ممکن باشد
و واجب الوجود نشاید که ممکن الوجود باشد پس واجب الوجود نشاید که مرکب
باشد و چون واجب الوجود مرکب نباشد او را جنسی و فصلی نباشد و هرچه
او را جنس و فصل نباشد او را حد نباشد پس لازم است که واجب الوجود را
حد نباشد **سؤال** اگر کسی گوید که واجب الوجود موجودیست لا فی موضوع و
موجودی که در موضوع نباشد حد جوهر است پس باید که در تحت جواهر باشد
و چون در تحت جوهر باشد او را جنس بود و هرچه او را جنس باشد لابد فصلی
نیز دارد و هرچه جنس و فصل داشته باشد حد نیز دارد **جواب** گوییم که موجود
بودن در غیر موضوع حد جوهر نیست تا لازم آید که چون این معنی در واجب
الوجود یافت شود در تحت جوهر بودن از برای او ثابت شود و دیگر
انکه چون گوییم که جوهر موجود لا فی الموضوع است مراد موجود بالفعل نیست برای

انکه اگر مراد موجود بالفعل بودی لازم آمدی که هرکه جوهریت چیزی تصور
کردی موجود بودن بالفعل آن چیز را نیز تصور کردی و چنین نیست که تصور
جوهریت عنقا توان کرد و شک در وجودش و مراد از موجود لا فی موضوع
مهیت آنست که هرگاه یافت شود در موضوع نباشد پس جوهر بر واجب مقول
نشود چه واجب را مهیتی و وجودی نمیباشد و معنی موجود که بر واجب مقول
میشود وجود صرف بود نه معنی لغوی موجود که ذات ثبت له الوجود باشد
پس معلوم شد که موجود لا فی الموضوع که حد جوهر است بر واجب مقول نشود و چون
بر و مقول نشود جنس او نباشد و چون جنس نداشته باشد ترکیب در و لازم
نیاید و چون واجبست که واجب الوجود مرکب نباشد باید که مرکب نباشد نه
از اجزای خارجیه و نه از اجزای ذهنیه چون مرکب از جنس و فصل اما در اجزای
خارجیه احتیاج و توقف ظاهرست و اما در اجزای ذهنیه اگرچه اجزای ذهنیه را
در خارج وجود جداگانه نیست اما بعد از آنکه مهیت در ذهن در آید عقل او را
تحلیل میکند باجزایی که هریک باعتبار عقل موجود در ذهن باشند اما وجود ذهنی
گاه نفس الامری است و گاه اختراعی محض و وجود نفس الامری فی الحقیقه عاید بود
بوجود خارجی پس اگر واجب الوجود مرکب باشد از اجزاء عقلیه هرآینه موقوف
باشد وجود او در نفس الامر بوجود اجزا فی نفس الامری و چون وجود مرکب موقوف
باشد بوجود اجزا پس باید که محتاج باشد بغیر خود در وجود و پس در حد ذات خود
قطع نظر از غیر کرده موجود نباشد و واجب الوجود آنست که در حد ذات
خود موجود باشد و مطلوب این نیست و هم چنین لازم است که جسم و جسمانی
نباشد چه جسم مرکب از هیولی و صورت یا از اجزای لا تتجزی و علی کلا

التقدیرین

التقدیرین محتاج باجزا خواهد بود و هم چنین جسمانی محتاج است بجسم و ترکیب
تنها به افتقار در وجود و واجب الوجود نباشد و دیگر باید که جمیع
کمالات بجهت او بالفعل باشد و مطلقا بالقوه نداشته باشد چه اگر
چیزی برای واجب ممکن باشد یا علتش ذات واجبست یا امری منفصل
ورای ذات اگر علتش ذاتست ذات که علتست موجود بالفعل است باید که
معلول نیز موجود بالفعل باشد چه تخلف معلول از علت تامه جایز نخواهد بود
و اگر علت امری منفصل باشد هرآینه افتقار واجب بغیر لازم آید
و از آنچه تقریر کردیم ثابت شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود است
من جمیع الجهات و جزو صوری نیز نباشد چه صورت محتاج بماده باشد
و مرکب ذهنی نیز نباشد بنابر آنکه اجزاء عقلیه تحلیلی باشند و مستقل در وجود
نباشند و این منافی وجوب وجود است سؤال اگر کسی گوید که واجب الوجود
مشترک باشد در وجود پس بالضروره او را ممیزی باید که تمیز دهد او را از
غیر پس مرکب باشد از وجودش که مابه الاشتراکست و ممیز که مابه الامتیازست
و چون مرکب بود محتاج باشد و هرچه محتاج باشد ممکن خواهد بود پس واجب
ممکن باشد جواب گوییم که واجب نیست که چون واجب الوجود با همه اشیا
مشترک در وجود باشد او را ممیزی بود چه این وقتی لازم آمدی که موجود
بر واجب و بر سایر ممکنات مقول بتواطؤ بودی نه بتشکیک چه هرچه بتشکیک
مقول بر اشیا شود جایزست که امتیاز میان افراد بکمال و نقصان
باشد و دیگر آنکه وجود که مشترکست میان واجب و سایر افراد ممکنات بحکم
وجود در واجب عین ذاتست و وجود در سایر ممکنات باعتبار انتساب آنست

که بحضرت وجود دارند موجودی که محمول بر واجب میشود که موجود لغوی است
بلکه مراد وجودیست نه ذات ثبت له الوجود چنانکه قبل از این مکرر بیان
اینمعنی کردیم **فصل سوم** در بیان آنکه نشاید که واجب الوجود را مثل و ضد
و جهت بود و چون در بالا بیان کردیم که مثل عبارت از مشارک در نوع
باشد و واجب الوجود پس از کسی نبود باید که او را مثل نباشد و همچنین
نشاید که او را ضد باشد برای آنکه ضد بدو معنی اطلاق می کنند
یکی مساوی در قوت و دیگری مشارک در موضوع و چون غیر واجب الوجود
همه ممکن الوجود باشد محال بود که در قوت چیزی مساوی واجب الوجود
باشد پس بدین معنی او را ضد نباشد و بمعنی دیگر ضد گویند و مراد عرضی
بود که با عرضی دیگر در موضوع واحد جمع نشود و چون بیان کردیم که
واجب الوجود در تحت مقولات جوهر و عرض نیست باید که ضد بدین معنی
نیز نداشته باشد و همچنین نشاید که او را جهت باشد برای آنکه جهت
خاص اجسام باشد یا چیزی که در اجسام باشد و چون بیان کردیم که واجب
الوجود جسم نیست و حال در جسم نیست پس لازم است که او را جهت نباشد
از این لازم آید که بهیچ وجه من الوجوه اشاره بآن نتوان کرد **فصل**
چهارم در بیان آنکه صفات ثبوتیه واجب الوجود عین ذات او باشد
نه زاید بر ذات و مراد بعینیت صفات آنست که ذات بذاتها منشا
انتزاع صفت باشد یعنی در صدور صفت علم یا قدرت و غیره محتاج
بامری خارج از ذات نباشد همچنین که ممکنات در صدور هر صفت
محتاج اند بامری خارج از ذات خود چه ذات بذاته ایشان کافی در

صدور

صدور صفت نیست بلکه ملکه خارج از ذات باید که بسبب آن ملکه آن صفت
از ایشان صادر شود و دلیل بر آنکه صفت ثبوتی باید که عین ذات باشد
و زاید بر ذات نباشد آن است که اگر این صفت ثبوتی زاید بر ذات باشد
یا واجب بود یا ممکن نشاید که واجب باشد برای آنکه صفتی که زاید بر ذات
باشد لا محاله محتاج بدان ذات باشد که صفت است از برای او و هرچه محتاج
باشد واجب نباشد و همچنین نشاید که آن صفت ممکن باشد برای آنکه چون ممکن
بود لابد او را سببی باید و سبب او یا ذات واجب الوجود باشد یا غیر
ذات واجب نشاید که ذات واجب باشد و الا لازم آید که ذات واجب
که واحد من جمیع الجهات است هم فاعل آن صفت باشد و هم قابل آن چه
جهت قبول باید که غیر جهت فعل باشد و هرگاه فاعل و قابل هر دو باشد ترکیب
در او لازم آید و ترکیب محال باشد و همچنین نشاید که سبب آن امری منفصل
ورای ذات باشد چه غیر واجب الوجود ممکن الوجود باشد و چون ممکن
الوجود بود بالضروره باید که معلول واجب باشد و معلولیت آن امر ممکن
بصفتی از صفات خواهد بود پس لازم آید که معلول علت علت خود باشد
و این بالبدیهه باطل است و ایضا لازم آید که واجب الوجود در ثبوت صفتی
از صفات محتاج بمعلول خود باشد و این هم بالبدیهه باطل است پس باید که
صفت عین ذات باشد و زاید بر ذات نباشد اما صفات سلبی و اضافی
و اعتباری او را باشد چه از ثبوت این صفات هیچ خللی در وحدانیت او
بهم نرسد صفت سلبی مثل قدوسیت که عبارت است از سلب جمیع عوارض
و وحدت که عبارتست از سلب قسمت و صفت اضافی مثل مبدأیت و مبدعیت

چه اینها را تصور نتوان کرد مگر با امری دیگر و صفت اعتباری چون ثبت
و امثال آن چه جایز بود که واجب الوجود را بحسب ذات اضافتهای مختلف
لاحق شود که موجب اختلاف جهتها بود در وی و اگر نه آن محال که گفتیم
لازم آید بل واجب بود که او را یک اضافه که آن مبدئیت بود لازم بود
و از این اضافه دیگر اضافتها چون رازقیت و مصوریت و خالقیت
و غیر آن لازم آید و همچنین نشاید که او را بحسب ذات سلبهای مختلف که
موجب اختلاف جهتها بود لاحق شود بل آنکه لازم بود او را بحسب ذات
سلب امکان باشد و از این سلب سلبهای دیگر چون سلب جوهریت و سلب
عرضیت و امثال آن لازم آید و از این تقریر که کردیم لازم آید که واجب
الوجود از کل وجوه واحد بود و در وی کثرت بهیچ وجه من الوجوه تصور نتوان
کرد و وحدت حقیقی او را باشد و بس **فصل پنجم** در بیان ضابطه که از آن
ضابطه معلوم شود کمال و صفات واجب الوجود بدانکه کمال بر دو گونه است
کمالی که زاید نبود بر نفس ذات چنانکه علم نفوس انسانی بذات خود چه در تصورات
بیان کردیم که علم و عالم و معلوم هر سه یکی اند و مغایرت بالاعتبار است و
همچنین حیوة و قدرت زاید بر ذات نیستند و کمالی که زاید بر ذات باشد
چون کیفیات جسمانی و دیگر اعراض و چون این معلوم شد گوییم که هر خیر که
عقل فکر در آن کند که کمال ذاتی بود و از آن ذاتی که موجود بود اگر ترکیب یا
جسمیت را در آن مدخل باشد ممکن بود مر ذات را لاجرم بامکان عام و هر چه
ممکن باشد مر واجب الوجود را واجب بود او را که وجود واجب اکمل وجودات
و چون اکمل وجودات است ادنی بود و هر کمالی که تابع وجود باشد برای آنکه

چون تمامتر

۱۳۰

چون تمامتر از آن وجود تصور نتوان کرد واجبست که آن کمال در آن تمامتر
باشد و دیگر آنکه چون وجود واجب واهب جمیع کمالاتست محال است که
بعضی از کمالات در واجب کمتر باشد از ممکنات چه ذات نایافته از هستی
بخش کی تواند که شود هستی بخش و هر کمالی که ذات ممکن را حاصل باشد از
آن روی که ذات او موجود بود بی اعتبار ترکیب و ماده و دیگر عوارض
ماده لاجرم از وجود واجبی افاضه شده باشد چه حصول چنین کمالات مر ممکنات را
اثری بود از کمالات واجب و محالست که او را از آن روی که اثرهاست از شور قوی تر
باشد پس لازمست که کمالاتی که عقل حکم کند بر کمالیت او مر ذوات را از آن روی که
موجود بود نه باعتبار ترکیب و جسمیت چون علم و حیوة و امثال آن در واجب الوجود
اقوی باشد بلکه مغایر بالنوع باید باشد و کمالاتی که از برای ممکنات باشد بلکه
نوع نسبتی بآن داشته باشد و درین فصل تامل بسیار باید کرد تا حقیقت آن انشاء
الله بیان مقصود شود چه مادام که آدمی محفوف بغواشی ماده و در مضیق مجالست
برادران رسمی که بحسب صورت در بازار معامله اند باشد حصول اصطلاحات جسم
از برای او بسیار مستبعد می‌نماید بلکه توان گفت که در حلقه متعلقات ذاتیه است هر
با وجود دواعی طبیعی و تعلق امور بدنی او را که این نحو مسایل ممکن نباشد **رباعی**
اسرار حقیقت نشود حل بسؤال ❊ نه نیز بدر باختن حشمت و مال ❊ تا خون نکنی دیده و دل
پنجاه سال ❊ هر گز ندهند راهت از قال بحال **باب چهارم** در بیان افعال واجب
الوجود و آن شش فصل باشد **فصل اول** در بیان معنی لفظ فعل و سایر الفاظی که
بمعنی فعل اطلاق کرده شود خواه بر سبیل ترادف و خواه بر سبیل اعمیت یا
اخصیت مانند لفظ ایجاد و تکوین و صنع و خلق و جعل و ابداع و اختراع

بدانکه موجود کردن چیزرا بعد از عدم زمانی صنع واحداث گویند و موجود کردن
مسبوق بعدم زمانی و ماده نباشد ابداع خوانند و موجود گردانیدن چیزی از
ماده و قبل از مدت را تکوین و حکیم اطلاق فعل بر هر سه می کنند و متکلمان اطلاق
فعل بر معنی اول کنند و بس و معلومست که ممکن را احتیاج بموثر بود و سبب احتیاج
او بموثر نزد حکما امکان باشد و نزد متکلمان حدوث باشد بدین مرتبه که نزد
حکما اگر حادث بالفرض ممکن نباشد محتاج بموثر نباشد و نزد متکلمین اگر ممکن
قدیم باشد محتاج بموثر نباشد و حق درین مسئله طریقه حکما باشد برای آنکه
چون نسبت حکما وجود و عدم بماهیت ممکن یکیست محال باشد که نه اثر موجود باشد
و نه عدم اثر معدوم باشد پس معلوم شد که ممکن از آنجا که ممکن است او را
احتیاج بموثر باشد تا بوجود آید پس سبب احتیاج امکان باشد نه حدوث
و دیگر آنکه حدوث صفت وجود و صفت موخر باشد از تاثیر موثر و تاثیر
موثر موخر باشد از سبب احتیاج و چون چنین باشد اگر حدوث سبب احتیاج
بود لازم آید لازم آید که متاخر باشد از نفس خود بچندین مرتبه فصل دوم
در بیان آنکه صادر و مجعول اول حقیقة از واجب تعالی ماهیت است یا
وجود یا اتصاف ماهیت بوجود بدانکه هریک از احتمالات ثلاثه قائلی
دارد و اما مذهب اول مذهب محققین حکماست و بیانش آنست که سابقا مذکور شد
که وجود ممکنات نیست مگر امر اعتباری عقلی که در خارج واقع نباشد بلکه
عقل آن مفهوم را از موجودات ممکنات انتزاع کند چه بر مذاق محققین وجود
عبارت از انتسابی است که ممکنات بحضرت وجود دارند و صادر و مجعول بالذات
لا محاله عینی است واقع در خارج پس باید که ماهیت باشد نه وجود بلکه چون ماهیت

صادر شود

۱۳۱

به رجوع اهم از رسائل.

صادر شود و واقع گردد در خارج عقل از و انتزاع کند مفهوم کون در خارج
که معنی وجود است پس قایل بجعل وجود اگر از وجود مفهوم مذکور میخواهد لاجرم
بدیهی البطلان است و اگر گوید که مراد از وجود وجود حقیقی است که منتزع
از و مفهوم مذکور گوییم که امری در خارج که مفهوم مذکور از و منتزع باشد
در ممکنات نمیتواند بود سوای ماهیت ممکن صادر شده بسبب ملاحظه ارتباط
انتساب وی با جاعل پس اگر مراد از حقیقة وجود همین ماهیت باشد نزاع لفظی باشد
و اگر مراد امری دیگر باشد چه قبل از این مذکور شد که در ممکنات سوای
ماهیت چیز دیگر نمیباشد بلکه ماهیت بعد از جعل جاعل انتسابی بحضرت وجود بسبب
آن ارتباط بهم میرساند و آن ارتباط بسبب کون او در خارج که امری است
اعتباری میشود و مراد ما از مجعولیت ماهیت همین ماهیت صادر شده از جاعل که
اخص است از ماهیت مطلقه و ما او را حقیقت نام کنیم و اخص از ماهیت مطلقه دانیم
و دیگران آنرا وجود نام کنند و مباین ماهیت مطلقه دانند و حال آنکه ظاهر است
عدم مباینتش با ماهیت مطلقه و اما بطلان احتمال ثالث نیز ظاهر است چه هرگاه
مجعول بالحقیقه اتصاف ماهیت بوجود باشد نه جعل ماهیت و نه جعل وجود لازم آید که
ماهیت و وجود بلا جعل واقع باشند و چون واقع باشند موجود باشند چه وجود
نیست مگر تحقق در خارج و چون موجود باشند مستغنی باشند از غیر در وجود پس واجب
الوجود باشند و تعدد واجب الوجود لازم آید با آنکه واجب قبول اتصاف
بغیر نکند و اگر کسی گوید که جعل ماهیت و وجود بلا جعل لازم نیاید بلکه هرکدام
مجعول باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشد مگر اتصاف گوییم هرگاه
اتصاف مجعول بالذات باشد و هرکدام از ماهیت و وجود مجعول بالعرض باید

که اتصاف که مجعول بالذات است متقدم باشد بر ماهیت و وجود و حال آنکه اتصاف
از مقوله اضافه است و صفتی است از برای ماهیت و موصوف باید که مقدم باشد
بر صفت چه صفت عرض است و عرض بدون موضوع در خارج موجود نمیشواند
و اگر اتصاف ذاتی و عینی خارجی باشد که صادر باشد از جاعل ما از ماهیت
نمیخواهیم مگر ذات کذا پس اتصاف ماهیتی باشد از ماهیات و لازم آید که ماهیت
مجعول باشد و بالجمله و اگر مجعولیت این ماهیت نیز که اتصاف است راجع شود بمجعولیت اتصاف
همین ماهیت بوجود خود و لازم آید ترتب ماهیات غیر متناهیه در هر ماهیتی از ماهیات
و نیز لازم آید که هرگاه فرض کنی وجود ماهیتی را موجود آن ماهیت نباشد بلکه
ماهیت دیگر باشد و درین مقام احتمالات دیگر هست که عبارت از جعل مرکب است
مثل جعل الانسان انسانا الا غیر ذلک و بطلان این در غایت ظهور است و
شیخ در جواب تلمیذ خود بهمنیار اشاره بطور بطلان این احتمال فرموده حیث
قال لم یجعل الجاعل المشمش مشمشا بل جعل الجاعل المشمش موجود و اگر کسی از عبارت شیخ
توهم کنند قائل بودن شیخ را بجعل مرکب ماهیت و وجود چنانکه مذهب قائلین
بمجعولیت اتصاف است محض توهم خواهد بود چه شیخ و سایر محققین منحصر کنند جعل بسیط
ماهیت و هرگاه چنین عبارت گفته شود مراد جعل ماهیت است برای آنکه وجود اثری
نیست که محتاج بجعلی باشد و ورای جعل ماهیت بلکه همین ماهیت مجعول باشد و ماهیت
بعین مجعول شدن موجود میشود چه جعل او از جاعل عبارت از صدور اوست از
جاعل و صدور او از جاعل تا آنکه وقوع اوست در خارج و وقوع او در خارج عبارت
از وجود اوست و جعل مرکب متصف گردانیدن شیٔ است بوجود مانند صباغ
که ثوب را ملون گرداند بلونی از الوان اما جعل بسیط صادر گردانیدن نفس آن شیٔ است

بانفس

بنفس موجود شیٔ علما اختلاف **فصل سوم** در بیان قدم و حدوث عالم و
قول بقدم از ارسطو ناشی شده چون مراد قدما از حدوث عالم حدوث
ذاتی بوده و مردم فهم نمیکرده اند لا بد ارسطو تصریح بقدم زمانی کرده
که موجب اشتباه نشود و بعضی مردم از راه قلت تامل در قوانین حکمت حمل
بر معنی لغت ارسطو کرده اند بالتمام و این خود بر جمیع معنی لغتهای ارسطو
با قدما از این قبیل است چنانکه بعضی از آنها را شیخ ابو نصر فارابی
در جمع بین الرایین ایراد کرده و اصل منازعه و مشاجره درین باب ثمره
ندارد و چه مراد اینست که خود بخود نشده و صانع او را ابداع نموده و در وجود
محتاج بصانع است اعم از آنکه حادث بالذات باشد یا بالزمان اما دلایل
حکما بر قدم زمانی بسیار باشد و ما بعضی از آنها را ایراد خواهیم کرد
دلیل اول آنکه گوییم که موثر در موجود گردانیدن عالم یا قدیم است یا حادث
اگر قدیم باشد باید که عالم قدیم باشد چه تخلف معلول از علت تامه باتفاق
عقلا جایز نیست و اگر حادث باشد لا محاله او را امر سببی و مرجحی باید و سبب او
باید که نیز حادث باشد و الا که قدیم باشد باز لازم آید که عالم قدیم باشد
و چون این سبب حادث باشد لا محاله او را سببی دیگر باید و همچنین نقل کلام
در آن می کنیم پس تسلسل لازم آید و تسلسل باطل پس باید که عالم قدیم باشد چه تخلف معلول
از علت تامه جایز نیست پس وجود معلول واجبست که با وجود علت تامه باشد
بمعنی که مع باشند در زمان یا در دهر یا در سرمد اما معیت در حصول وجود
لازم نیست از برای آنکه وجود علت حاصل شده از وجود معلول و وجود معلول
حاصل شده از وجود علت پس علت اقدم خواهد بود از معلول نظر بحصول وجود

دلیل دوم انکه گوییم که اگر عالم لامحاله او را پیش از صورت ماده باید که چنانچه قبل از این
بیان کردیم که هر حادثی باید که مسبوق بماده باشد و همچنین معلوم است که ماده بی صورت
نباشد و از ماده و صورت جسم لازم آید پس جسم قدیم باشد و مطلوب اینست
دلیل سوم انکه اگر عالم حادث بود لامحاله او را قبلی باشد که در ان قبل معدوم
باشد و هیچگاه آن قبلیت با آن بعدیت که وجودش در ان حادث شود جمع نشود
و هر قبلی که با بعدیتی جمع نشود زمانی بود پس لازم آید که قبل از حدوث عالم زمان
بوده باشد و زمان بی حرکت نمی باشد چه زمان مقدار حرکت باشد و حرکت
بی جسم محال پس بر تقدیر عدم جسم لازم آید و این محال باشد و جواب از
این دلیل چنین گفته اند که بالبدیهه آنان که عالم را حادث بحدوث زمانی میدانند
زمان را مقدار بقاء وجود میدانند نه مقدار حرکت فلک چه هر ذی شعوری
میداند که مقدار حرکت فلک بعد از وجود فلک و حرکت فلکست و از بقاء
استمرار ذات امتدادی انتزاع می کنند و میگویند فاصله و فرجه میان
ذات باری و عالم بدین نحو امتدادی است اگر کسی گوید که این نحو امتداد
در خارج امتیازی از همدیگر ندارند چه لا تمایز بین الاعدام و در هر جزو از
اجزای او که عالم حادث شود ترجیح بلا مرجح لازم اید جواب گویند که اراده
مرجح است و اگر کسی گوید که اراده عین ذاتست و صدورش از ذات در وقتی
دون وقتی علت میخواهد اگر علتش ذات است باید قدیم باشد و از قدم او قدم
عالم لازم آید و اگر غیر ذاتست نقل کلام در آن می کنیم و تسلسل لازم می اید جواب
گویند علم بالاصلح مرجح تعلق اراده است بوقتی دون وقتی و اگر باز گویند
که تمایزی بین الاعدام نمیباشد گویند که علم بالاصلح در ایجاد عالم این بود که

حادث باشد صح

وجودش

وجودش ازلی نباشد و فاصله و فرجه میان او و ذات باری باشد و دلیل رابع
فیض و عدم انقطاع اوست چه وجود واجب اکمل و اتم وجوداتست بلکه
سایر وجودات نیست مگر محض اشعه که حضرت وجود وازند و هر چه تمام
و فوق التمام باشد باید که اثری نیز که از و صادر شود هم تمام باشد و در
ایجاد هر چند بیشتر باشد تمامتر خواهد بود و چون افاضه وجود بالبدیهه خیرات
و انقطاع او شر پس باید که همیشه این فیض از و مترشح شود و الا نقص و
تعطیل ذات هر دو لازم آید جواب از این باره همان جوابست که سابقا مذکور شد
که مرجح اراده او علم بالمصلحت و باعتقاد [illegible] هر موجودی که موصوف بوصف
معلولیت است قدیم بودنش از جمله محالاتست چه وجودش تاب ازلیت ندارد
برای انکه هر معلولی موجدی دارد و موجد او یا بعنوان الاختیار او را ایجاد
کرده یا بطریق ایجاب او لا بعنوان اختیار نمیتواند بود چه فعل اختیاری
مسبوق باراده است و اراده ایجاد متقدم است بر ایجاد چه اراده ایجاد
مقارن عدم آن چیز است که قصد ایجاد او شده برای انکه قصد ایجاد
موجود بدیهی البطلانست و بعضی این دلیل را رد کرده اند و میگویند که تقدم
قصد بر ایجاد از قبیل تقدم ایجاد بر موجود است و این تقدم تقدم
ذاتی است نه زمانی و باز میگوییم که ذات فاعل تا موجود نباشد جایز نیست
قصد کردن او بسوی ایجاد چیزی چنین باید است که در حالت قصد اراده
ذات فاعل موجود باشد و معلوم موجود نباشد چه اگر معلوم موجود باشد
باید که فاعل اراده ایجاد موجود کند و این امریست محال و اگر فاعل موجب
باشد تاثیرش در معلول قدیم یا در حال بقاست یا در حال عدم اگر در حال بقاست

بأنه لازم می آید اینجا موجود و اگر در حال حدوث لازم می آید حدوثش و منعود حیثیت قدم اوست و اگر گویند تقدم ذاتیست نه زمانی از قبیل حرارت نظر بنار جواب میگوییم که حرارت لازم نار است و جعل او تابع جعل نار و هر دو بیک جعل مجعول شده اند نه آنکه حرارت مجعول نار است بلکه صرف معلول ذاتی است باتفاق جمیع حکما و آنکه باعتقاد جمیع حکمای اسلام مجعول و معلول واجب الوجود است و فرق در غایت ظهور است والله اعلم بحقائق الامور و اگر کسی گوید که از قدم عالم و عدم فرجه زمانی میان ذات باری و عالم لازم آید که از برای ذات باری که عالم وجه فاصله از او ندارد و پس مبدای باشد و این بدیهی البطلانست چه ثابت است که ازلیت ازال و ابدیت آباد ثابت مگر از برای وجود الهی و او اولیست که اول ندارد و آخری است که آخر ندارد از این جواب میگوییم که سلسله وجود موجودات که سلسله طولیست حق است که بواجب منتهی میشود و سلسله زمان که سلسله عرضی است بواجب منتهی نمیشود و از برای زمان اوله نمیباشد چه وسط وقتی بطرف منتهی میشود که طرف از جنس وسط باشد و در اینجا وسط از جنس طرف نیست بلکه مباینت کلی است میان وسط که اجزاء زمان باشد و میان طرف که ذات واجب باشد پس اوله که از برای عالم بهم رسید از برای وجود او بود که در سلسله طولی واقع شده نه از برای زمان وجود چه زمان در سلسله عرضی واقع شده و اگر کسی گوید که هرگاه از برای وجود مبدئی باشد چگونه از برای زمانی که تابع وجود است و بعد از وجود است مبدئی نمیباشد گوییم که چون وجود منتهی بواجب میشود مبدء دارد و زمان چون منتهی بواجب نمیشود بجهت آنکه گفتیم که وسط وقتی

[illegible]

بطرف منتهی میشود که طرف از جنس وسط باشد و چون وسط در اینجا منتهی بطرف نمیشود مبدء ندارد و تحقیق کلام در این مقام آنست که قبل از این مذکور شد که اگر مراد از زمان مقدار حرکت فلک است چون امریست عرضی و اعراض در خارج بدون موضوع وجود ندارند وجودش باید که تابع وجود موضوعش باشد هم چنین که موضوعش حادث بالذاتست و مبدء دارد آن نیز باید که مبدء داشته باشد و اگر مراد از زمان مقدار بقای وجود الهی است حق است که مبدء ندارد و مراد از قدیم بالزمان آنست که زمان که عبارت از مقدار حرکت معدل النهار است بر آنچیز تقدم نداشته باشد یا عدم مقدار سیال نه مقدار بقاء وجود الهی چه نفی تقدم مستلزم معیت و معیت مستلزم مبدئیت و مبدئیت مستلزم نفی ازلیت است و باجماع عقلا واجب الوجود واجب ازلیت و مبدء ندارد و تأویل در حدیث کان الله ولم یکن معه شیء بنحوی باید کرد که مستلزم محال نباشد و حال آنکه منطوق حدیث دلالت بر نفی معیت می کند با آنکه معیت مستلزم نفی ازلیت است و نفی ازلیت منافی وجوب وجود است که امری است محقق و بهمین دلیل نفی ایجاب میتوان کرد چه ایجاب مستلزم قدم عالم است و قدم عالم بالاخره مستلزم نفی وجوب وجود واجب الوجود است والله اعلم

فصل چهارم

در ذکر بعضی دیگر از شبهها که بر قدم زمان عالم کرده اند و جواب از آنها شبهه اول آنکه متکلمان گویند که اگر عالم قدیم باشد لازم آید که حوادث غیر متناهی باشند و حوادث غیر متناهی محال باشد برای آنکه چون هر یک از حوادث را اوله باشد لازم آید که همه حوادث را اول باشد برای آنکه حکمی که از برای

و نه مطلق عدم محض

منتهی

هر یک از آحاد ثابت باشد برای مجموع باید که نیز ثابت باشد چه مجموع نیست مگر
جمله آحاد و چون سلسله حوادث را اول باشد نا متناهی نباشد پس بر تقدیر
عدم تناهی تناهی لازم آید جواب گوییم که لازم نیست که هر حکمی که هر یک از افراد را
باشد مجموع را باشد چه هر یک از ضدین که سواد و بیاض باشد ممکن باشد که
در موضوع واحد درآید و مجموع در موضوع واحد وقوعش ممکن نیست و همچنین
هر جزوی از اجزاء حرکت در حدی از حدود مسافت و در زمانی خاص
واقع است و جمیع اجزاء حرکت در آن حد مسافت و در زمان خاص
وجودش ممکن نیست شک دوم آنکه گویند که لازم آید که هر حادثی از
حوادث موقوف باشد بر ایجاد امور غیر متناهی و هرچه موقوف باشد
بر ایجاد امور غیر متناهی وجودش محال باشد پس وجود حوادث محال بود
جواب گوییم که مراد از این توقف چیست اگر مراد آنست که باید که وجود
هر حادثی بعد از وجود امور نامتناهی باشد این عین مذهب حکیم است
و محل نزاع جز این نیست و مدعا خصم را دلیل خود ساختن مصادره بر مطلوبست
و مصادره مغالطه است و اگر مراد آنست که زمانی باشد که در آن زمان
که هیچ از حوادث موجود نباشد و در آن زمان حکم کنند بر آنکه حادثی از روی
موقوفست بر وجود حوادث غیر متناهی و این محال باشد این معنی حق باشد
لیکن زمانی چنین ممکن نباشد تا آن محال لازم آید شک دیگر آنکه حوادث
ماضی را آخر باشد و هرچه آخر داشته باشد متناهی باشد جواب گوییم که
حوادث ماضی را نهایت از جانب آخر باشد و ایشان میگویند که از
جانب اول نهایت ندارد و بحث در عدم نهایت از جانب اولست

یکی دیگر

یکی دیگر آنکه اگر عالم قدیم باشد لازم آید که فرق میان عالم و باری نماند
همچنین که انتفای علت مستلزم انتفاء معلولست انتفاء معلول نیز مستلزم انتفاء
علتست پس فرض انتفاء هر یک مستلزم انتفاء دیگری خواهد بود جواب گوییم
که لزوم از طرفین یکسان نیست برای آنکه موجب عدم معلول عدم علت
باشد و موجب عدم علت عدم معلول نباشد یعنی که انسان علت قوت
کتابتست و از ارتفاع انسان قوت کتابت مرتفع است و از ارتفاع
قوت کتابت موجب ارتفاع انسان نیست و شک دیگر آنکه هرگاه عالم
قدیم باشد که دورات فلک غیر متناهی باشد و غیر متناهی بودنش باطل
چه ما از ابتداء دوره امروز یک سلسله فرض کنیم و از دوره دیروز سلسله
دیگر و تطبیق کنیم لابد سلسله که از ابتداء دوره امروزی است زیاده خواهد
بود بر آن سلسله یک دوره و زاید بر متناهی بقدر متناهی متناهی باشد جواب
گویند که در ابطال تسلسل ترتب و اجتماع در وجود شرطست و در اینجا اگر
چه ترتب هست اما اجتماع در وجود نیست پس تسلسل در چنین امری جایز است
والله اعلم ماحصل ثمره ندارد و تحقیق این مطلب چه اهل غرض احتیاج او
بصانع و احتیاج بر تقدیر قدم و حدوث هر دو ثابت **فصل پنجم** در
بیان کیفیت صدور معلول از علت صوفیه بر آنند که صدور معلول از علت
عبارتست از تنزل علت بمرتبه وجود معلول و تطور وی بطور معلول و از اینجا
منفطن شده اند بوحدت وجود یا آنکه وجود حقیقت واحده است ساری
در جمیع موجودات و مهیات ممکنات نیست مگر امری اعتباری
و حقایق موجودات همه مظاهر آن حقیقت واحده اند بنحوی که

اتحاد و حلول لازم نیاید چه اینها هر دو فرع اثنینیت است و موجودیت غیر
امری واحد همچنین که شیخ شبستری میفرماید که وجود اندر کمال خویش ساری است
تعینها امور اعتباری است و فهم این معنی بغایت مشکل است و مدعی اند که بریاضات
و مجاهدات که در میان ایشان معهود است الحاصل این معنی ممکن نشود و ادراک
آن بعقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید ورای طور عقل و آن فانی
شدن سالک است از خود و از عقل خود و از جمیع معقولات و موهومات فضلا عن
المحسوسات و مقصور ساختن همت و توجه باطن بمحض عنایت الهی و مداومت
نمودن بذکر قلبی و لسانی بنحوی که غیر مذکور در خاطر هیچ چیز خطور نکند بلکه نفس
ذکر نیز ملحوظ و منظور نباشد فضلا عن الذاکر و مداومت و مواظبت طاعات
و عبادات و صمت و صوم و سهر که فی الحقیقه مخ شریعت و عقلا عامل آنرا
مردی متشرع زاهد در غایت تقدس و تورع دانند پس منازعت لفظی شود چون
مداومت عظیم برین نهج روی دهد نوری از انوار الهی فایض شود و لمعه
از بوارق ربانی ساطع گردد که بان نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهده
شود چنانکه بنور بصر انواع محسوسات بصری مدرک گردد و ما بحسن ظن
اعتقاد میکنیم امکان صدق این دعوی اما بر نهجی که در کتب و رسایل
ایشان مستفاد میشود چه این معنی گفتنی و نوشتنی نیست و غرض اکابر از
گفتن و نوشتن این معنی بیان حقیقت آن نبوده بلکه مقصود اعلامی
بانکه که سالک مستعد را از این گفتگو حاصل تواند شد و نیز غرض اخبار است
که موجب تهیج اشواق صاحبان اذواق تواند گشت باید دانست که مراد
ایشان از ان نور فایض که مذکور شد نوریست از خارج بلکه همان

نوری است

نوری است که از خارج حق سبحانه و تعالی آنرا در انسان تعبیه کرده و غرض از
ریاضت بطریق مذکور تصفیه آن نور است و تخلیه وی از کدورات طبیعیه و حسیه
و خیالیه و وهمیه و چون این تصفیه و تخلیه بعمل آید و مرتاض بریاضت عملیه
و معتقد اعتقادات حقه شود همان نور بالقوه نوری شود بالفعل که بان
نور همه دیدنیها دیده شود و همه شنیدنیها شنیده شود بلکه قشرها همه لب و صورتها
همه معنی گردد اللهم بلغنا الی ذلک المقام باخراجنا عن هذا العالم الفانی الباطل
و خفا هر آنکه مراد ایشان از وحدت وجود رمزی باشد از کیفیت صدور
و ارتباط معلول بعلت مثلا اگر کسی گوید که حرارت ناری است تنزل کرده
و ثلجیت مائی است متطور بطور ثلجیت شده و در حقیقت ماء و ثلج از صنف
واحدند و ثلجیت و مائیت در جوهر متحدند ظاهر انه معلوم است که مراد قایل
این قول چیست و جمعی از تمشیت کنندگان طریقه تصوف که در طریق نظر
خالی از تحقیقی نیستند بتصحیح وحدت وجود چنین بوده اند که چنین که حقیقت
کلی را بنسبت بتعینات افراد بر سه گونه اعتبار توان کرد یکی بشرط لا تعین و دیگری
بشرط تعین و سوم لابشرط تعین و عدم تعین باعتبار اول آنرا ماهیه عقلیه گویند
و در خارج موجود نباشد و باعتبار دوم شخص و باعتبار سوم آنرا کلی
طبیعی خوانند که نزد محققین جزء شخص است و موجود بعین وجود شخص همچنین
حقیقت وجود که منشا انتزاع مفهوم وجود طبیعی عام بدیهی است نظر
بتعینات مهیات بر سه گونه اعتبار توان کرد اول بشرط عدم مهیت و عدم
تعین مطلقا و آن نزد حکما حقیقت واجب الوجود باشد دوم لابشرط تعینی از تعینات
مهیات و عدم آن و آن حقیقت واجب الوجود است نزد صوفیه سوم بشرط

تعینی از تعینات و باین اعتبار عین هر حقیقتی است از حقایق ممکنات پس
حقیقت هر ممکن عبارتست از حقیقت وجود مخلوط شده با تعین جهت
و چون آن حقیقت لابشرط اعتبار کرده شود عین حقیقت واجب الوجود
چون با تعین اعتبار کرده شود عین حقیقت ممکن پس موجودیت عین حقیقت
ممکنی بهمین حقیقت وجود باشد و تعین ممکنی که جهت عبارت از وست امری
باشد اعتباری که عارض حقیقت وجود شده اما این ظنی کاذبست و نوعی از جهالت
در غایت بعد چه کلی طبیعی امریست مبهم که متحقق در خارج نتواند شد مگر بانضمام
تعینی از تعینات بخلاف حقیقت وجود که بنفس ذات خود موجود است و مستغنی است
از عروض تعینی از تعینات معاذ الله که کسی باین اعتقاد باشد و صوفیه که فی الجمله
شعوری داشته باشند البته وجود بشرط لا تعین را حقیقت واجبی میدانند و وجود را
در خارج موجود میدانند چنین که قبل از این مذکور شد و وحدت وجود را
عبارت از این میدانند که موجود حقیقی واحد است چه موجود حقیقی آن است
که بنفس خود موجود باشد و آن نیست مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق
موجودات اعتباریه اند چه موجودیت آنها نیست مگر باعتبار نسبتی که بحقیقت
وجود دارند و طریقه دیگر در توجیه کلام صوفیه طریقه ذوق المتالهین است
و آنچنان است که گوییم که شک نیست که موجودیت اشیا بمفهوم وجود عام
بدیهی که امریست اعتباری عقلی نتواند بود چه این مفهوم ذهنی انتزاعی نیست
در خارج ثبات بلکه موجودیت هر شیئی ببودن اوست بحیثیتی که منشا
انتزاع مفهوم وجود تواند شد و هیچ حقیقتی منشاء انتزاع وجود بنفس ذات
خود نتواند شد مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق منشائیت

انتزاع

١٠٣٧

انتزاع نشوند مگر بسبب انتساب و ارتباط خاصی بحقیقت واجب الوجود پس
حقیقت وجود و اعنی ما به الموجودیت در همه موجودات یکی باشد و آن حقیقت
واجب الوجود است و بنابرین توجیه حقیقت وجود واحد باشد و حقایق
موجودات متعدد و متکثر باشند و طریقه حکما در کیفیت صدور آنست که
گویند واجب الوجود تمام است و فوق التمام و مراد از تمام موجودیست
که وجود و کمالات وجودش بالتمام از خود بالفعل برای او حاصل باشد و مستکمل
بهیچ امری که از خودش خارج باشد نباشد و هیچ چیز از جنس وجودش نیز
حاصل برای غیر او نباشد و این چنین موجودی منحصرست در واجب الوجود
چه هر موجودی غیر واجب الوجود یا کمالات وجودش بالقوه است و مستفاد
از خارج مانند انسان مثلا و یا کمالات وجودش در آن حاصلست بالفعل
مانند عقول مجرده و هر دو قسم وجودش حاصلست از غیر و جنس وجودش
حاصلست برای غیر چه هر کدام که متعدد بالنوع یا بالشخص نیز و مراد از
فوق التمام موجودیست که با وجود تمامیت وجود غیر و کمالات وجود غیر
نیز فایض از و باشد بنحوی که پنداری که وجود و کمالات وجود از و سر آمده
و بدیگران رسیده و انحصار این چنین موجود در واجب الوجود ظاهرست پس
وجود ذات و کمالات جمیع ممکنات رشحه ایست بلا تشبیه از بحر وجود او و ایشان
گویند که هر گاه فاعل تام القدرة و تام الفاعلیه باشد که محتاج بما دون ذات
نباشد هر چه را تصور کند و اراده تامه اش تعلق بآن گیرد بلا فرجه و فاصله در
لوح خارج و صفحه نفس الامر نقش آن پذیرد و چون نظام کلی و ترتیب جمله
موجودات من الازل الی الابد که هر آینه بر وفق خیر مطلق و مصلحت محض است

در ازل معلوم و متصور واجب الوجود تعالی شانه بوده و اراده کامله اش
تعلق بتفاصیل اجزا و جزئیات نظام خیر کل فی دفعة گرفته لهذا از طبق اراده
نامه اش در خارج ارتسام پذیرفته و نظر ادق اقتضای آن کند که نسبت
ظرف خارج و صفحه نفس الامر بواجب الوجود چون نسبت ظرف ذهن باشد نظر
باو نسبت ایجاد کردن واجب الوجود مر حقایق و اعیان موجودات را در
خارج چون نسبت تصور کردن باشد مر مفهومات مخترعه را در ذهن و فی
الحقیقه ظرف خارج بمنزله ظرف ذهن باشد مر واجب الوجود را تعالی شانه فافهم
و از بعضی صوفیه بنظر رسیده که گویند نسبت حقایق موجودات بحقیقت واجبه
از قبیل نسبت مفهومات جنس و فصل باشد که اجزا تحلیلیه اند بماهیه نوعیه بسیطه و
گویند که وجود واجبی عین وجودات همه موجودات است نه عین هر یک کما
قیل هو الکل فی وحدته و اگر سخنان ایشان لطیفه مرموز است و بعقول متعارفه
ادراک آن نتوان نمودن و از اینجاست سر وحدت وجودی که منظور ایشانست
و بالجمله ادراک توان نمودن والله اعلم بحقیقة الامور فصل ششم در بیان آنکه
فعل اول بار تعالی باتفاق حکما باید که بر سبیل ابداع باشد نه بر سبیل صنع یعنی
نشاید که صادر اول حادث باشد بحدوث زمانی که مسبوق بماده و مدت باشد و
نشاید نیز که بر سبیل تکوین باشد که مسبوق بماده باشد و ممتد نباشد بلکه باید که
مسبوق بماده و مدة بهیچکدام نباشد یعنی نشاید که اول ما صدر حادث باشد
چه اگر حادث باشد لامحاله سبب و علت آن واجب الوجود نباشد که دوام
موثر با حدوث اثر محال باشد و ممکن نبود که حدوث آن از سبب امری باشد
مثل ارادتی یا زمانی یا حادثی دیگر که حادث شود چه نقل کلام در حدوث اینها

بیکیم و تسلسل لازم آید پس باید که قدیم بالزمان باشد و جواب متکلم که علم با صلح
موجب ترجیح تعلق اراده است باین وقت خاص قبل از این مذکور شد
و تکرارش موجب اطناب و گویند چون واجب الوجود واحد من جمیع
الجهاتست که هیچگونه کثرت در ذات او ندارد نه حقیقی و نه اعتباری پس باید که
صادر نشود از و اولا مگر واحدی چه لابد است هر علت را نظر بمعلول معین
از خصوصیتی که مرجح وجود وی تواند شد از سایر معلولات ممکنة الصدور
و آن خصوصیت در واحد حقیقی نه جزو ذات تواند بود و نه عارض ذات
و الا تحقق کثرت لازم آید بلکه باید که عین ذات باشد و آن خصوصیت
عین ذات نظر به دو معلول نمیتواند بود و الا لازم آید اتحاد معلولین و رفع
اثنینیت میان دو شی از جمله ممتنعاتست یا تکثر در ذات و مفروض اینست که
واحد حقیقی است که هیچگونه کثرت در آن تصور نتوان کرد و امری که اولا از و
صادر شود باید که جوهری باشد مفارق از ماده از کل وجوه یعنی عقل صرف بود برای
آنکه پیش از این بیان کردیم که مقولات ده اند نه عرض و یکی جوهر و نشاید که آنچه
اولا از واجب الوجود صادر شود عرضی باشد از اعراض چه وجود عرض بدون
جوهر است و تا جوهر موجود نشود عرض موجود نمیتواند شد پس باید که جوهری باشد
و همچنین نشاید که از جواهر غیر عقل بود چه بالا بیان کردیم که ماده بصورت
و صورت بماده موجود نتواند بود و نشاید که جسم باشد چه جسم مرکبست از
ماده و صورت و همچنین نشاید که نفس باشد چه وجود نفس سابق بر جسم نتواند بود
مکرر
و نشاید که جسم باشد چه جسم مرکبست از ماده و صورت و همچنین نشاید که نفس
باشد چه وجود نفس سابق بر جسم نتواند بود و نفس محتاج است در فیضان و حدوث

باستعداد بدن پس لازم آید که عقل باشد و مطلوب اینست و چون عقل اول صادر شود
کثرت بدو پدید آید پس سبیل لزوم با وضع بطریق صدور بالذات و بیان حصول
کثرت آنست که عقل اول را هویت محضه ایست از و گاهی تعبیر بوجود خاص کنند
و صادر اول بالحقیقه اوست و لازم افتد او را دو جهت کلیه و ثابت
شود مر هویت را قیاس بوجود امکان و وجود را قیاس بعلت وجوب
بالغیر و چون آن هویت محضه مجردیست قایم بذات تعقل ذات خود
کند و تعقل علت خود پس حاصل شود از برای او شش امر که دو از آن امور
مقوم ذات اویند که وجود باشد و ماهیت و این هر دو بحسب خارج متحدند و
بحسب ذهن متغایر و دو امر دیگر حال اوست قیاس بذات خود و آن امکانست
و تعقل ذات خود و دو امر دیگر حال اوست قیاس بعلت خود و آن وجوب بغیر
و تعقل او مر علت خود را و شک نیست که حالی که ثابت است مر او را قیاس بعلت
اشرفست از حالی که ثابت مر او را قیاس بذات خود پس صادر شود بوساطت
این دو حال از مبدا اول دو معلول یکی عقل ثانی و دوم فلک اول و شک نیست
که عقل اشرفست از فلک پس مناسب اینست که اشرف بوساطت اشرف صادر شود
و اخس بوساطت اخس و حالی که واسطه وجود فلک است شش است پس دو جهه یکی
تعقل دوم امکان و شک نیست که تعقل اشرف از امکانست و فلک مرکبست از
ماده جسمیه و نفس منطبعه فلکیه که صورت اوست و صورت اشرف از ماده است
پس اشرف مستند باشرف باشد و ادون مستند با دون و این امور ستر که
لازم افتاده مر معلول را اگر چه امور خارجیه نیستند لیکن امور نفس الامریه اند
که جهات علیت و اقتضا باشتمال این امور مختلف تواند شد پس واسطه صدور

معلولات

١٣٩

مستند
معلولات متعدده تواند شد و چون از لوازم معلول اولند محتاج بجعل علی حده
تا مستلزم صدور کثرت باشد اولا و بالذات از واحد حقیقی بلکه جعل این امور
لازم جعل ملزوم است و مجعول بالذات نیست مگر ملزوم این امور و باین
قیاس صادر شود از عقل ثانی فلک ثانی و عقل ثالث و همچنین تا فلک تاسع و عقل
عاشر و صادر شود از عقل عاشر نوعی از معادنت افلاک ماده کلیه عنصریات
که قابلست مر استعدادات مختلفه متجدده را و بحسب استعدادات مختلفه صور
عنصریات از بسایط و مرکبات و قول بوسایط منافاتی بتخصیص ایجاد بموثر
حقیقی ندارد چه علت متوسطه مفید وجود و موثر در ایجاد نیست بلکه واسطه است
در وصول فیض وجود از علت بعیده بسوی معلول و لهذا قاطبه محققین
و حکماء الهیین با قول بوجوب وسایط مصرحند بانکه لا موثر فی الوجود الا الله
و انچه در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد است که
اول ما خلق الله العقل و اول ما خلق روحی و در بعضی روایات قلم واقع شده
و این روایات مختلفة العبارات متناقض نیستند چه تواند بود که همه اشاره
بعقل اول باشد و مراد از عقل اول و روح کلی باشد چه وجود مقدس
خاتم النبیین صلی الله علیه و آله متصل است در سلسله عودی بمرتبه وجود
عقل اول در سلسله بدوی پس دور نیست که عقل و روحی اشاره بعقل اول
باشد و نیز چون عقل اول واسطه فیضان علوم و کمالاتست بالواح
قابلیات ما تحت خود پس آینه مناسب باشد تعبیر از و بقلم کردن بلکه لوح ظرف
خارج و صفحه نفس الامر کتاب مبین تواند بود و مراتب موجودات از
از بسایط و مرکبات حروف و ارقام الهی اند که منقش اند بوساطت قلم

عقل در این کتاب چه هرگاه کاتب واجب الوجود باشد قلمش اگر عقل اول
باشد چه استبعاد چه قلم باید در خور دست کاتب باشد و دست قدرت
الهی را قلمی جز عقل سزاوار نباشد و محققین ن والقلم وما
یسطرون را بعقول فعاله و ملائکه مجرده تاویل کرده اند قرینه جمع وی
العقول باشد چون قبل از این بیان کردیم که لابد است مر علت را نظر
بمعلول معین از خصوصیتی که مرجح وجود او بخصوص تواند شد از
میان معلولات ممکنة الصدور و غایت مناسبت باید که میان علة
و معلول باشد پس هرگاه علت در غایت شرافت باشد باید که معلول اول ازو
او لا صادر شود شریف باشد نه خسیس و بوساطت شریف خسیس صادر شود
پس اگر اول خسیس یافت شود باید که شریف قبل از آن باشد برای آنکه
اگر فرض کنیم که اول خسیس از علت اولی که واجب الوجود باشد صادر شود
لا جرم صدور آن یا بواسطه باشد یا بلا واسطه اگر بواسطه باشد لا محاله
آن واسطه نیز هم معلول واجب الوجود بود و لا شک آن واسطه علتی
داشته باشد نظر با آن اخس و معلوم است که علت باید که اشرف از
معلول باشد پس لازم آید که پیش از آن اخس آن اشرف که واسطه است
صادر شده باشد و این مطلوبست و اگر بواسطه اشرف باشد گوییم
صادر شدن این اشرف از او یا بواسطه باشد یا بواسطه نتواند بود که
بواسطه بود و اگر نه لازم آید که از واجب الوجود اخس و اشرف بواسطه
صادر شود و از این لازم آید که در واجب الوجود دو جهت مختلف بود و
محالیت این را بیان کردیم و اگر بواسطه بود لا محاله آن واسطه باید که

اخس باشد

۱۳۰

اخس باشد چه اگر اشرف باشد لازم آید که معلول اشرف از علت باشد
مطلوب ما ثبت و چون اخس ازو باشد لازم آید که معلول اشرف از علت باشد
و این نیز محال باشد پس لازم است که صادر اول اشرف انواع ممکنات باشد
و او نیست مگر عقل مجرد

قسم چهارم

در بحث غایات و مبادی آن و کیفیت ترتیب
موجودات و لوازم آن و آن مشتمل بر مقدمه و شش باب بود

مقدمه

چون
تمام کردیم بحث در اثبات واجب الوجود و صفات ثبوتیه و سلبیه و افعال
محکمه متقنه و حیثیت بحث در غایات آن افعال تا معلوم شود که از آن افعال
کدام متغایت دارند و کدام غایت ندارند و بعد از آن اشاره کنیم به
غایات لامیه که در اثنای آن موجوداتی که مبادی غایات آن افعال باشند
معلوم شود و بعد از آن اثبات آن موجودات و بعد از آن بیان کیفیت
ترتیب موجودات از مبدء اول تا منتها

باب اول

در بیان معنی غنا و
ملک مطلق و جواد حقیقی و اثبات عقول مجرده و آن سه فصل باشد

فصل اول

در بیان غنی مطلق و ملک مطلق و جواد حقیقی بدانکه غنی مطلق آن بود
که محتاج بغیر خود نبود در هیچ امر در ذات و در صفتها که ممکن بود در ذات
و در صفتهای کمال اضافه و غنی مطلق آنست که از همه مستغنی باشد و هیچ چیز ازو
مستغنی نباشد و ملک مطلق نیز چنین باشد چه اگر احدی ازو مستغنی باشد
فاقد کمالی باشد برای آنکه آن احدی که ازو مستغنی است البته موجود است اگر
در وجود محتاج باو است مستغنی ازو نخواهد بود و اگر محتاج باو نیست پس فاقد
وجود آن شیء که کمال است ازو فوت شده است لا محاله و در تحصیل آن
کمال محتاج بغیر خواهد بود پس غنی مطلق نباشد و از این معلوم شود که

واجب الوجود باید یکی باشد برای آنکه اگر دو واجب الوجود فرض کنیم لازم
آید که هر دو غنی مطلق باشند و هر یک از دیگری مستغنی باشند و تا بیان کردیم
که غنی مطلق آنست که از همه مستغنی باشد و هیچ چیز از او مستغنی نباشد و جواد حقیقی
آنست که اعطای او معلل بغرض و اعواض و غایات نباشد بلکه غایت
ذات او باشد یعنی ذات بذاته او مقتضی جود باشد بدانکه جود اعطای
چیزهای لایق باشد نه از بهر عوض و غرض چه اگر از برای عوض باشد آنرا
معامل گویند و عوض گاه موجودات عینی باشند مثل آنچه اطلاق مال و زر و میکنند
بالذات حسی یا دفع مضار و گاه موجودات عینی نباشد از قبیل مدح و شکر و ثنا
و اظهار قدرت و استخلاص از مذمت و اگر غرضی منظورش باشد بلا خلاف
مستکمل بآن غرض خواهد بود پس جواد حقیقی آن بود که در اعطا نظر بآن
غیر منظورش باشد اما غایت بلا خلاف افعال الهی بجهت غایتی که راجع بذات
او شود نخواهد بود اما اختلاف کرده اند که آیا میتواند بود که حق تعالی
بفعل خود قصد بسوی امری کند که آن امر راجع بغیر گردد یعنی بجهت
ایصال نفع بغیر فعل کند یا نه حکما گویند که بدانکه افعال الهی اشتمال دارد
بر اتم وجوه و اکمل جهات ایصال نفع بغیر اما منزه است از قصد سوی
آن چه صدور قصد نتواند بود مگر بنظر باغیری که نظر بفاعل اولی
داشته باشد پس فاعل آن باید که کاسب اولویتی و کمالی باشد برای
خود که فائده آن کمال باشد پس که آن فعل و هیچ علت حقیقیه از معلول خود
کسب اولویت نکند و مستکمل بمعلول خود نتواند شد پس قصد در افعال
فاعل حقیقی نباشد اما در افعال فاعل بالاراده که فاعل حقیقی نیستند کمی

باشد

باشد چه هر فاعل بالاراده بارادهٔ حیوانی فاعل حقیقی معقولات خود نباشد
بلکه فاعلیت این فواعل تحریک ماده پیش نباشد پس صدور قصد از این
فواعل متصور باشد نه از فاعل حقیقی و اراده در فاعل حقیقی راجع برضا شود
نه راجع بقصد پس واجب الوجود فاعل بالرضا باشد نه فاعل بالقصد و
جمهور متکلمین واجب الوجود را فاعل بالقصد دانند اما اشاعره نفی
غرض از افعال الهی کنند تا استکمال لازم نیاید و معتزله اثبات اغراض کنند
و فعل الهی را معلل باغراض دانند و اغراض را راجع بغیر دانند و منع
کنند که فعل بجهت ایصال نفع بغیر مطلقا مستلزم استکمال باشد و این
فی الحقیقه راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح و حکم دانند
و نزاع در اینکه مصالح و حکمی که عین اغراضست که معتزله بآن قائلند مقصود
یا غرضی لفظی بحث باشد و چون این معلوم شد که فعل الهی بر سبیل اتفاق
معلل بغرضی نیست که عاید بذات شود و در عاید شدن بغیر مرضی خواهد بود
نه مقصود چه اگر مقصود باشد باز استکمال لازم آید چه هر گاه معلل
بغرضی باشد لا محاله در حصول آن غرض نوعی از کمال او را حاصل شود
که در لا حصولش حاصل نباشد پس لازم آید که واجب الوجود بالذات نباشد
و معلوم است که هر فاعلی که فعل او باراده باشد لا جرم او را کمال الحصول
آن بود پس لازم آید که فعل واجب الوجود بر سبیل اراده نباشد مگر اگر
مراد از اراده آن باشد که فاعل عالم بفعل خود باشد و در آن کاره نباشد
چنین اراده مر واجب را باشد چه او را البته علم بافعال خود باشد
و کاره هم نباشد و اگر مراد از اراده قصدی باشد که فاعل را الغرضی

رساند که بآن غرض مستکمل شود و آن غرض او را نوعی از کمال باشد لاجرم واجب
الوجود را نشاید که صاحب چنین ارادتی باشد بلکه اگر کسی گوید که چرا
نشاید که فعلی که از واجب صادر شود بجهت نفعی نباشد که باو عاید نگردد بلکه غرض
نفعی باشد عاید بغیر و از این استکمال لازم نیاید جواب گوئیم که فاعل بالاراده
تا تصور نکند که نفع عاید بغیر بالاخره عاید باو شود ارتکاب فعل نخواهد کرد
چه غایت حامل فاعل بالاراده باشد بر فعل و وقتی ترجیح فعل بر ترک داده
میشود که غایت عاید بذات فاعل شود و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید بلکه
حامل فاعل بر فعل ذاتست در واجب تعالی ذات فاعلست و فاعل و غایت هر دو ذاتست
و فعل را از برای آنکه خیرات میکند و همچنین نشاید که مبادی عالیه را
غرض ایصال نفع بسافل باشد برای آنکه اگر فرض کنیم که عالی را غرض امور
سافل باشد لامحاله او را کمال بحصول آن غرض باشد و هرچه مستکمل بغیری شود
باید که انقص از و باشد و عالی اشرف از سافلست بجهت آنکه واسطه میان او
و مبدء اول کمتر است و اقربست بمبدء اول و هرچه اقربست اشرفست
و اگر کسی گوید که چرا نشاید که اراده باشد و غرض نباشد و اراده بحسب
خصیت اقتضا اولویت یکی از طرفی نقیض کند نه از برای غرضی جواب
گوئیم که اگر هر دو طرف نقیض نسبت باراده یکسان باشد محال باشد که اقتضاء
تیکطرف کند و اگر یکطرف رجحان داشته باشد مرجح میخواهد و نقل کلام
در مرجح میکنیم و مرجح باید که مصلحتی باشد که عاید بفاعل بالاخره شود و نیز
بالبدیهه میدانیم که اراده ما در حاصل شدن فعلی بعد از آن است که تصور کنیم
که فلان فعل مشتمل بر فلان مصلحت است و چون ثابت شد که افعال الهی مبنی بر قصد

و غرضی نیست و ایصال نفع بسافل منظور عالی نتواند بود و حال آنکه
موجودات واقع اند باتم وجوه احکام و اتقان و جهات نفع و خیر بحدیست
که ناظر دران و واقف بآن شک نکند که وقوع موجودات بر وجوه واقعه نیست
مگر برای ترتیب آثار نفع و جهات خیرات که مترتب اند آن آثار و جهات
بران موجودات و اشتمال موجودات براین آثار غریبه و بدایع عجیبه مجرد
اتفاق بالضروره نتواند بود پس واجبست که صدور موجودات از واجب
تعالی بطریق غایات باشد نه بقصد و حکم و مصالح که فی الحقیقه عین اغراضست
مرضی او باشد نه مقصود او و آن مصلحت بالاخره منتهی بفاعل خواهد شد
تا حامل آن شود بر فعل پس معلوم شد که اراده مطلق مرجح نباشد

فصل دوم

در بیان حرکات افلاک و اثبات عقول و در ضمن آن قبل از این بیان کردیم
که حرکات افلاک ارادی باشد و هر حرکتی که ارادی باشد یا از تصوری حسی
پیدا شود و یا از تصور عقلی و لاجرم هرچه از تصور حسی پیدا شود داعی آن حرکت
یا قوت شهوی باشد اگر غرض جذب نفعی باشد یا قوت غضبی اگر غرض دفع مضاری
باشد چنانکه در حیوانات مشاهده میشود و لیکن نشاید که داعی در حرکات افلاک امری
شهوی یا امری غضبی باشد با آنکه شهوت و غضب مخصوص نفوسی باشد که
آن نفوس را تعلق باجسامی باشد که تغیر و انفعال در آن اجسام ممکن
باشد یا از حالی ملایم متغیر شود بحالی غیر ملایم یا از حالی غیر ملایم بحالی ملایم و
در افلاک تغیر نباشد چه تغیر در تحت فلک قمر است و چون نتواند بود که حرکت
افلاک بجهت تصور حسی باشد لامحاله بسبب تصور عقلی باشد و چون از جهت
تصور عقلی باشد لاجرم او را غرضی باشد که مطلوب و مختار او باشد

و دوام حرکه نباشد مگر بسبب افراط در طلب و افراط در طلب نباشد مگر بسبب
افراط محبت پس لازم آید که باعث بر حرکات افلاک شوق نباشد
پس گوییم که معشوق و مطلوب افلاک در حرکات یا امری موجود باشد
یا غیر موجود و اگر امری غیر موجود باشد باید که بحرکت موجود شود و اگر
لازم آید که نفوس افلاک که جوهر مجرد باشند طالب امری محال باشند
و این بالبدیهه باطل است و چون بحرکت موجود شود یا اینی بود یا وضعی
یا کیفی یا کمی چه بحرکت جز این امور حاصل نشود پس اثبات کمی از این امور معشوق
بوده باشد و لابد چون برسد بمعشوق از حرکت باز ایستد و لیکن از حرکه
باز ایستادن فلک محال است پس نتواند بود که امری غیر موجود باشد و اگر
امری موجود باشد معلوم است که حرکت نباشد مگر از برای حصول حالی
مر متحرک را پس گوییم آن حال یا حالی بود از آن معشوق مثل ملاقاتی یا مماسی
که بسبب حرکه موجود شود و آن همان طلب محال لازم آید و چون موجود شود
انقطاع در حرکه فلک که گفتیم لازم آید پس واجب بود که حال متعلق باجسام
نباشد لیکن واجب بود که آن حال بود مناسب و مشابه بحال معشوق و اگر نه
مطلوب نبود و چون حالی بود که مشابه بحال معشوق بود یا ثابت باشد یا غیر
ثابت نتواند بود که ثابت بود و اگر نه لازم آید که چون بدان رسد از
حرکه باز ایستد پس از جهه حالی بود مشابه بحال معشوق که آن حال غیر ثابت
بود و چون چنین بود کمال آن حال نتوان رسید الا بر سبیل تعاقب و چون
این مقرر شد گوییم که آن معشوق که حرکت افلاک از جهه تشبه باو باشد یا
واحد باشد یا کثیر نتواند بود که واحد باشد و اگر نه لازم آمدی که همه افلاک

اتفاق

اتفاق در جهه حرکه بودی و چون آن کثیر باشد نتواند بود که اجسام و لواحق
اجسام باشد و اگر نه لازم آمدی که عالی حرکت از بهر سافل کند و ما بیان کردیم
که حرکه عالی از برای سافل محال است و لا محاله نفس فلک که محرک فلکست
غیر از اجسام و لواحق اجسام باشد و چون نتواند بود که اجسام و لواحق اجسام
باشد باید که عقل باشد یا نفس نتواند بود که نفس باشد چه اگر نفس باشد
لابد نفس فلکی باشد چه قبل از این بیان کردیم که نفوس افلاک اشرف از
نفوس ارضی است و محال بود که اشرف از برای اخس حرکت کند و چون
نفس فلکی باشد یا همین نفسی باشد که حرکت از او صادر شود یا نفس دیگر
نتواند بود که این نفس باشد چه حرکت شی برای حال خودش یا باعتبار غیری
محال باشد برای آنکه حال شی برین وجه که مدت بحث او حاصل است و حرکت سوی
آن امر محال حاصل باشد و همچنین نتواند بود که غیر این نفس باشد چه غیر این نفس یا
نفس فلک محیط است یا نفس فلک محاط نتواند که نفس فلک محاط باشد چه
نفس فلک محاط اخس از نفس فلک محیط است و ما بیان کردیم که اشرف برای اخس
حرکت نمیکند و نتواند بود که نفس فلک محیط باشد و اگر نه لازم آمدی که
فلک اعلی ساکن بودی و دیگر آنکه حرکات همه بیک جهت بودی پس واجب است که
عقل باشد و چون حرکت افلاک بجهت مختلفه باشد و در سرعت و بطو نیز
هم مختلف باشد لازم است که معشوق ایشان که عقول باشد متعدد و متکثر
باشد چه اگر دو فلک یا بیشتر معشوقشان یکچیز بودی لازم آمدی که مطلقا
اختلاف در کیفیت حرکات ایشان یافت نشدی **سؤال** اگر کسی گوید
که چرا نشاید که معشوق همه افلاک یکچیز باشد و آن چیز تواند بود که

که واجب الوجود باشد و تواند بود که عقل باشد و تواند بود که نفس فلکی باشد
و تواند بود که جسم بود چه اتفاق در حرکات افلاک وقتی لازم آمدی
که طبیعت همه یکی مانع نبودی از اتفاق در حرکت جواب گوییم که جسم فلک
از آنجا که جسم فلک است نه اقتضاء حرکت کند بجهتی معین و نه وضعی معین و اگر
نه نقل از آن متغیر بودی و چون جسم فلک از آنجا که جسم فلک است
نه اقتضای حرکت بجهتی معین کند و نه وضع معین پس هر حرکتی که از وضعی در شود
مقتضی ارادت نفس او باشد و چون مقتضی اراده نفس باشد و اراده
نفس در همه افلاک یکی باشد لازم آید که حرکت همه بر یک جهت و یک کیفیت
باشد و لیکن چنین نیست چه حرکات افلاک هم بحسب جهت و هم بحسب کیفیت
مختلف بود و پس نتواند بود که معشوق یکی بود و چون پیش از این یکی باشد
و ثابت کردیم که جسم و متعلق بجسم نتواند بود و واجب الوجود منحصر در
فرد است پس باید که عقول باشند و مطلوب اینست و بعضی گویند که ممکن است
که معشوق همه افلاک یکی باشد خواه واجب الوجود و خواه عقل مجرد و
حرکات افلاک بجهت تشبه بدو معشوق باشد لیکن اختلاف حرکات
از برای نفع سافل که ما تحت فلک قمر است باشد پس افلاک باختلاف جهات
در حرکات جمع کرده باشند میان مقصود و غرض خود و میان نفع
سافل چنانکه اگر شخصی خیر خواهد که بوضعی حرکت کند دور او و دور او پیش
که نسبت هر دو دور او با او یکسان باشد اما نظر بغیر کرده او اولویت داشته
باشد البته بدان راهی میرود که بجهت غیر او اولویت دارد که نفع آن
بدان غیر رسد هر چند حرکت او نه از برای نفع رسانیدن بدان غیر باشد

پس دو نیست که حرکات از جهت نسبت بمعشوق باشد اما جهات مختلف و کیفیات
مختلف مستند بنفع رسانیدن بغیر که سافلست باشد پس وجه این اختلاف
در جهات حرکات و کیفیات و این مذهب باطلست برای آنکه اگر جایز بودی
که عالی از برای سافل جهتی یا کیفیتی معین در حرکت تعین کردی جایز بودی
که نفس حرکت نیز از بهر سافل بودی چه فرقی نیست میان حرکت و جهت حرکت
در دلیلی که مذکور شد که عالی از برای سافل کاری نکنند چه باید که غایت همیشه
اشرف از ذو الغایه باشد تنبیه چون بیان کردیم که سکون بر بسایط اثیری
محال باشد خواه فلک خواه کوکب خواه فلک خواه محیط بر عناصر باشد و خواه
محیط نباشد چه سکون بر هر وضعی که فرض کنی از او اولی از وضعی دیگر نباشد
و هم چنین بیان کردیم که حرکات آن بسایط نشاید که طبیعی بود و نشاید
که قسری بود پس واجب باشد که ارادی بود و لا جرم حرکت ارادی را غرضی
بود و غرض نتواند بود که بجز باشد و اگر نه لازم آمدی که حرکات شان دایم
نبودی و نتواند بود که غرض امری از امور سافل بود چه مکرر بیان کرده‌ایم
که عالی فعل از برای سافل نکند پس لازم است که معشوق افلاک و کواکب
عقول باشند و از اینجا معلوم شود که جمعی ظن برده اند که عقول زیاده نه
ده نتوانند بود غلطی کاذبست بلکه اقلش باید که ده باشد و دیگر باید که
هر کمالی که از برای عقول ممکن باشد بالفعل او را حاصل باشد برای آنکه
اگر بعضی از آن بالقوه باشد خروج آن کمال از قوت بفعل بواسطه حرکات
فلکی محال بود و چون چنین باشد باید که نوعی از کمال او متعلق بجرم فلکی بود
پس از جهت تحصیل کمال او را تعلق بجرم فلکی لازم بود و چون او را تعلق بجرم

فلکی لازم بود بنفس باشد و ما از عقل فرض کرده ایم و این محال باشد پس باید
که همه کمالات عقلی معقول را بالفعل حاصل باشد **فصل سوم** در بیان آنکه حرکت بر جهت
وجه از نفوس فلکی صادر شود بدانکه حال نفوس فلکی در صادر شدن حرکه از و
بحال انسان میماند در صدور آن چه نفوس انسانی بعد از آنکه تصور امری قدسی
کنند از آن تصور نفوس منفعل میشود و از انفعال نفوس هیات در نفوس
حاصل میشود که آن هیات مستوجب حرکت دادن نفوس است مر بدن را هم
چنین نفوس فلکی از تصور اشراقات قدسی که بسبب لذات انسان است منفعل
شوند و از آن انفعال هیاتها در نفس ایشان حاصل شود که آن هیات سبب
حرکت فلک شود و هم چنانکه انسان در وقتی که فکرهای عقلی کند قوت خیال او
از فعل خود باز نه ایستد بل تحصیل صورتهای شبیه بمعانی کند که نفس ناطقه
او را بفکرهای عقلی دریافته و انفعالها در بدن او از صورتها پیدا شود و
هم چنین جایز بود که جرم فلک را قوتی بود مشابه قوت خیال در انسان و آن
قوت را احکام نفس منطبعه دانند که از تصورات نفس ناطقه مجرد مر کمالات
حقیقی را آن قوت تخییل صورتها کند مناسب آن کمالات و از آن
تخیل انفعالها در بدن فلک پیدا شود و چون در بالا محقق شد که انفعال
و تغیر در فلک بحسب کمیت و بحسب این و بحسب کیف ممتنع بود لازم آید که تغیر
بحسب وضع در حرکت مستدیر بود چه همه انواع کمالیه که او را ممکن است
بالفعل حاصلست الا این نوع و چون بهر وضعی که او را حاصل شود هم در آن
حال او را وضعی دیگر ممکن بوده و نتواند بود که همه اوضاع او را با یکدیگر
حاصل شود تا خلاص بکبار از قوت و امکان شود چه اجتماع دو وضع با یکدیگر

از تخییل

محال بود

محال بود و پس لازم آید که دایما متحرک باشد چه اگر بیک وضع معین باز ایستد
با وضعی دیگر او را بالقوه باشد بالفعل نشود بدانکه نفس فلک چون او را کمالی
حاصل میشود بسبب بفعل آوردن وضعها بود که او را ممکن باشد و لیکن این کمال
او را نسبت بجسم فلک باشد و اما کمالی که او را بحسب ذات بود تشبه او بمبدا
علت اوست که عقل باشد و این تشبه بدان بود که هر وضعی که بفعل آید
از قوت او را استخلاصی از قوت امکان حاصل شود که نسبت با بدن او که جرم
فلکست کمال بود و نسبت با آن عقل که مبدا و علت اوست تشبه بود و حقیقت
دانستن آن تشبه بر سبیل اجمال باشد یعنی تصور بوجه توان کرد نه کنه حقیقه را
چه قوتهای بشری چون مبتلا بشواغل بدنی و محفوف بغواشی ماده است عاجز
آید از تصور ماهیت چیزها که غایت قرب با آن دارد و چون کمالات حیوانی
از حس و حرکت و چون کمالات نباتی از غذا دادن و نمو کردن چگونه تصور
میتواند کرد ماهیت چیزها که در غایت بعد است از وجه هر گاه حقیقت و کنه
اشیائی که غایت قرب با او دارد نتواند رسید چگونه بکنه و حقیقت اموری که در
غایت بعد است چگونه تواند رسید بلکه وقتی که نفس بکلیه مفارق بدن شود
ممکن است او را که حقیقت آن امور دریابد و دلیلی دیگر بر اثبات عقول که نه
که حرکت دهنده افلاک محرک حرکات غیر متناهی بود و قوت جسمانی محرک حرکات
متناهی باشد پس لازم آید که محرک افلاک قوی جسمانیه نباشد و چون قوای
جسمانی نباشد باید که جوهری مجرد باشد پس آن جوهر مجرد اگر عقل است ثبت
المطلوب و اگر نفس است باید که حرکت آن بجهت تشبه بعقول باشد نه از برای
تشبه بنفسی دیگر یا جسمی و لو احتمال آن هم چنانکه سابقا بیان کردیم ادله

برانکه حرکت دهنده افلاک حرکات او غیر متناهی است آنست که حرکت فلک
علت زمان است و زمان را نهایت نیست پس حرکت دهنده افلاک را حرکتش
نهایت نباشد و اما دلیل برانکه حرکات و قوتهای جسمانی متناهی است در تحت
متناهی و لا متناهی بیان کردیم و بعضی اثبات عقول بوجهی دیگر کرده اند و گویند
که نشاید که جسمی علت وجود جسمی دیگر شود اعم از انکه جسم فلکی باشد یا غیر فلکی
اما دلیل برانکه جسم فلکی نشاید که علت جسم فلکی دیگر شود آنست که گوییم هرگاه
جسم فلکی علت جسم فلکی دیگر باشد لا محاله یا حاوی علت وجود محوی است یا محوی
علت وجود حاوی نتواند بود که حاوی علت وجود محوی باشد برای انکه علت
باید که در وجود و تشخص مقدم بر محوی که معلول اوست باشد پس در مرتبه
وجود حاوی باید که محوی معدوم باشد و از عدم او خلا لازم اید پس حاوی
علت محوی نباشد و هم چنین نتواند بود که محوی علت حاوی باشد برای
انکه حاوی اقوی و اشرف از محوی باشد و اخس علت اشرف نباشد هم چنانکه
قبل از این بیان کردیم پس اگر کسی گوید که بر تقدیری که حاوی علت محوی باشد
باز امکان خلا لازم اید برای انکه هرگاه علت حاوی مقدم باشد بر علت محوی
لازم اید که حاوی نیز مقدم باشد بر محوی و چون حاوی مقدم بر محوی باشد
امکان خلا باز لازم اید جواب گوییم که لازم نیست که چون علت حاوی متقدم
بر علت محوی باشد حاوی متقدم بر محوی باشد برای انکه درین صورت تقدم
زمانی نیست بلکه تقدم ذاتی است و خلا وقتی لازم اید که تقدم زمانی باشد اگر کسی
گوید که حاوی مقارن آن عقل است که علت محوی است بدان معنی که هر دو
از علتی که عقل دیگر است صادر شده اند و لا محاله محوی نسبت بان عقل که علت او

ممکن باشد پس نسبت بحاوی که مقارن اوست هم ممکن باشد و امکان خلا با
لازم اید جواب گوییم که محوی نسبت بان عقلی که علت اوست متاخر باشد و لازم
نیست که چون نسبت بان عقل که علت اوست متاخر باشد نسبت بحاوی نیز متاخر
باشد و چون نسبت بحاوی متاخر نباشد خلا لازم نیاید سؤال اگر گویند که
چرا چون خلا و محوی مقارن یکدیگر بودند حکم کردی برانکه چون محوی ممکن
بود و متاخر لازم اید که خلا ممکن بود و متاخر و چون علت محوی که عقل باشد
و جسم حاوی متقارن یکدیگر باشند حکم نکنی برانکه علت محوی مقدم است
بر محوی و حکم نکنی برانکه حاوی مقدم بر محوی است حاصل سؤال انست که چرا انچه
با متاخر است متاخرش میدانید و انچه با متقدم است متقدمش نمیدانید جواب گوییم
که مقارنتی که میان محوی و امکان خلا باشد مقارنت ذاتی است پس لازم اید
که از هم منفک بهیچ وجه من الوجوه نشوند و هر حکم که از برای احدهما ثابت باشد
برای دیگری نیز ثابت باشد اما مقارنتی که میان حاوی و علت محوی
باشد مقارنتی است اتفاقی و لازم نیست که هر حکم که یکی را از ان لازم بود
که مقارنت میان ایشان بسبب اتفاق افتاده باشد مر ان دیگر را حاصل باشد
و از این همه دلایل ظاهر شد که نتواند بود که اجسام فلکی بعضی علت بعضی باشند
اما دلیل برانکه نشاید که جسم مطلقا علت جسمی باشد آنست که گوییم که هیچ شک
نیست که اجسام که تاثیر کنند بصورت می کنند نه بماده برای انکه بصورت
موجود بالفعل میشوند نه بماده بلکه بماده موجود بالقوه بودند تا موجود بالفعل شوند
و ممکن نیست که فاعل تواند شد و لا محاله تاثیری که صادر شود از صور و بواسطه وضع
تواند بود و چه صورت و چه وضع بود و صنفی قایم بماده و صنفی قایم بغیر خود

اما آن صنف که قایم بماده بود چون صورت نوعی و صورت جسمی و این صنف
همچنانچه قوامش بماده باشد انچه ازو صادر شود نیز بواسطه ماده بود پس
بواسطه وضع تواند بود چه آتش چیزی را که گرم میکند بسبب ملاقات
میکند و همچنین آفتاب چیزی را که روشن میکند بسبب محاذات میکند و اما
آن صنف که قایم بماده نباشد و قایم بنفس خود باشد چون نفوس ناطقه
باشد که بحسب ذات مفارق ماده باشند اما بحسب فعال مقارن ماده
و لامحاله او را جسمی باید که تعلق او خاص بآن جسم بود در صدور فعل
پس لازم آمد که تاثیر او نیز بواسطه وضع بود پس موثر همه صور تنها بواسطه
وضع باشند و معلوم است که وضع میان جسم و میان هیولا و صورت
که جزو جسم اند محال باشد پس او را تاثیر در هیولا و صورت محال باشد پس او را تاثیر
در جسم دیگر نیز محال باشد چه هرچه علت چیزی باشد باید که او لا علت اجزا
او باشد چو جود کل بدون وجود اجزا محال باشد پس محال باشد که جسم علت
جسم باشد پس باید که علت او غیر جسم باشد و نشاید که واجب الوجود باشد
چه در واجب الوجود هیچ نحو کثرت تصور نتوان کرد و در جسم کثرت
هست برای آنکه مرکب از ماده و صورت و محال است که از واحد من جمیع
الجهات صادر شود مگر واحد پس لازم است که جوهری مفارق باشد
و جوهر مفارق یا نفس باشد یا عقل نتواند بود که نفس بود برای آنکه بیان
کردیم که تاثیر آن بواسطه جسمی بود که آن جسم را وضعی با اجزا جسم ممکن بود و
ما گفتیم که وضع جسم با اجزا جسم محال بود پس باید عقل باشد و مطلوب
اینست **باب دوم** در بیان کیفیت ترتیب موجودات و آن مشتمل [illegible] فصل است

فصل اول در بیان آنکه از یکچیز واحد بحسب جهات مختلف نشاید که بیش از یک چیز
صادر شود و ما گفتیم که صادر اول باید که عقل باشد حال از دو وجه بیرون نبود
یا چنان بود که از آن عقل همچنین بیش از یک چیز صادر نشود و همچنین تا
آنکه جایز بود که از یک علت دو معلول صادر شود یا معلولها که در ترکیبی باشند
اما وجه اول محال باشد بدو دلیل دلیل اول آنکه اگر چنان بودی که از هر چیزی
بیش از یکچیز صادر نشدی لازم آمدی که جسم را وجودی نبودی برای
آنکه جسم مرکبست از ماده و صورت و هیچکدام علت یکدیگر نیستند دلیل دوم
آنست که گوییم که اگر چنان بودی که از هر چیزی بیش از یک چیز صادر
نشدی لازم آمدی که دو موجود نتوانستیمی یافتن که نه در یک سلسله علت و
معلول بودندی و اگر همه موجودات در یک سلسله علت و معلول بودندی لازم
آمدی که هر دو موجود که بودی مثلا چون انسان و فرس لامحاله یکی معلول
بودی و دیگری علت خواه بواسطه و خواه بی واسطه و چون چنین بودی
لازم آمدی که چون انسان معدوم شدی فرس نیز معدوم شدی
چه بدین تقدیر بالضروره یکی ازان دو علت باشد و دیگری معلول ولکن
چنین نیست چه بسیاری از موجودات توان یافتن که هیچ ترتیب در علیت
و معلولیت ایشان نتوان یافتن مثلا چون سواد و بیاض و فلک و زمین
و انسان و فرس و چون آن اول محال باشد ثانی حق باشد یعنی جایز بود که
از یکچیز بیش از یکچیز صادر شود و آن چیز که ازو بیش از یکچیز صادر شود نشاید
که واحد حقیقی باشد که در آن هیچ کثرتی نباشد چه بیان کردیم که از چیزی
که از کل وجوه واحد باشد صادر نگردد مگر واحد و آن کثرتها که در معلول

اول بود یا همه از ذات او باشد یا همه از علت او یا بعضی از ذات او و بعضی
از علت او و نشاید که همه از ذات او بود و همچنین نشاید که همه از علت او باشند
بلکه بعضی از ذات او بود و بعضی از علت او و نشاید که همه افلاک از عقل اول ناشی
صادر شود چه معلومست که هر فلکرا معشوقی خاص بود که آن معشوق عقلی باشد
که آن عقل علت او باشد پس واجب بود که سلسلهٔ عقول و اجسام که باهم
صادر میشوند از جهت کثرتی باشد که در صادر علت ایشان آن باشد و آن کثرت
لا محاله بعضی از ذات او بود و بعضی از علت او پس واجب بود که نظر کنیم و همه
فکر بران گماریم تا روشن شود که آن کثرت بر چه وجه در عقل اول تصور
توان کرد و کدام امر از آن کثرت را نسبت بعلت توان داد و کدام را
نسبت بذات او توان کرد و بکدام نسبت از این و و نسبت عقل صادر شود
و بکدام فلک و چگونه منتهی شود بعالم کون و فساد و بر چه وجه این همه تغیرات
در عالم کون و فساد پیدا شود فصل دوم در بیان کثرتیکه در عقل تصور
توان کرد بدانکه کثرتی که در عقل تصور توان کرد این بود که هویت و
وجود و امکان بالذات و وجوب بالغیر و تعقل ذات خود و تعقل علت مبدء
اول و لفظ عقل این همه اعتبارات را شامل دارد و بعضی را تضمنا و بعضی را
التزاما لیکن معلول اول بیش از یکی نبود اما ثبوت هویت و وجود اورا
روشنست چه عقل موجودیست پس اورا وجود بود و چون موجود بود و شک نیست
هویتی باشد و وجود در عقل تابع هویت بود و لیکن در خارج هویت تابع
وجود چه اگر فاعل شیء را موجود نکند هیچ نبود اصلا اما ثبوت امکان بالذات
و وجوب بالغیر برای آنکه چون نظر بماهیت او کنیم بقیاس با وجود ممکن بود

اول که

پس اورا امکان بالذات ثابت بود و بقیاس با مبدء اول واجب بالغیر
باشد و اما ثبوت تعقل خود و تعقل مبدء اول برای آنکه چون مجرد است و
بذات خود قایم لا محاله عاقل بود و چون عاقل بود هم تعقل خود کند و هم تعقل مبدء
اول چه هر دو مجردند از ماده و هر چه مجرد از ماده باشد لا محاله تعقل آن
توان کردن پس تعقل خود تواند کرد و تعقل مبدء تواند کرد و بباید دانست
که هویت و امکان در معلول اول از اعتبار ذاتی بود که نسبت بذات خود
ثابت بود و از آن روی که بالقوه بود و وجود و تعقل ذات خود هم و از آن
از اعتبار آنی بود که نسبت بذات خودش ثابت بود لیکن از آن روی که
بالفعل بود و تعقل مبدء اول و الغیر از اعتبار استی بود که نسبت بمبدء اول
او را ثابت بود پس از این اعتبارات چهار نسبت بوجودش ثابت بود
که آن هویت و امکان و وجود و تعقل ذات خود باشد و دو نسبت بمبدء
اول که آن وجوب بالغیر و تعقل مبدء اول باشد و اگر کسی گوید که این امور
سه از اعتبارات عقلی است و چون موجود نباشند نتوانند بود که علت
امور موجود باشند جواب گوییم که علت ذات عقل باشد و این امور اگر چه
امور خارجیه نیستند لیکن امور نفس الامریه اند از اعتباریه محضه و جهات
علیت و اقتضا و با مثال این امور مختلف تواند شد پس واسطهٔ صدور
معلولات متعدده تواند شد چون لوازم معلول اولند محتاج بجعل علیحده
نیستند تا مستلزم صدور کثرت در مرتبهٔ واحده از واحد حقیقی باشد بلکه جعل لوازم
بالعرض و بالتبع جعل ملزوم است و مجعول بالذات نیست مگر واحد که ملزوم
این لوازم است فصل سوم در بیان کیفیت صدور عقل و فلک چون معلوم

ووجوب صر

که عقل اشرف از فلک است و لا محاله آن حال که معلول را نسبت بعلت بود شریفتر
از آن حال که معلول را نسبت بذات خود باشد چه معلوم است که چون دو
معلول باشند که یکی اشرف از دیگری باشد باید که اشرف مستند باشرف باشد
و اخس مستند باخس برای آنکه بالبدیهه میدانیم که اگر دو علت در شرف یا
خست متساوی باشند محال باشد که یکی از آن اقتضاء شریف کند و دیگری
اقتضاء خسیس پس لازم آید که معلول اول که او را عقل اول خوانند بدان دو
اعتبار که او را نسبت با مبدا اول بود که آن وجوب بالغیر و تعقل مبدا اول
بود علت عقلی دیگر که او را عقل دوم خوانند بود و بدان اعتبارات که نسبت
بذات خود بود که آن هویت وجود و امکان و تعقل خود بود علت فلک
اول بود و فلک اول را جرمی و نفسی است و معلوم است که نفس اشرف از
جسم است پس باید که بدان دو اعتبار که او را بالفعل بود که عبارت از
وجود و تعقل خود باشد علت نفس فلک باشد و بدان دو اعتبار که او را
بالقوه بود که عبارت از امکان و هویت باشد علت جوهر فلک باشد
و چون جوهر فلک مرکبست از ماده و صورت جسمیه ممکن است که ماده مستند
بامکان باشد و صورت مستند بهویت و همین اعتبار صادر شود از عقل
ثانی فلک ثانی و عقل ثالث و همچنین از عقل ثالث فلک ثالث و عقل رابع
تا بعقل عاشر رسد و از عقل عاشر بنوعی از معاونت افلاک ماده کلیه عنصریات
که قابلیت مر استعدادات مختلفه متجدده را و بحسب استعدادات مختلفه
صور عنصریات را از بسایط و مرکبات و بباید دانست که تحقیق نسبت الحکم
که عقل اول باید که علت فلک اول بود چه تواند بود که میان عقل اول و فلک

اول معقول غیر محصور باشند و همچنین ممکنست که آن طبیعت خاصه که مقتضی
حرکت مستدیر بود او را تاثیر بود در موجود گردانیدن ماده که مشترکست
میان اجسام عالم کون و فساد و همچنین و حیثیت که نسبت قبول کردن آن ماده
مر صورتهای مختلف را طبیعتهای مختلف کند و طبایع که مختلف بود در
افلاک لا محاله صورتهای افلاک بود چه صورت هر فلکی بالطبع مخالف صورت
فلکی دیگر بود پس لازم بود که اختلاف صورتها را در افلاک تاثیر بود
در مستعد گردانیدن آن ماده مشترک بحسب استعدادات مختلف مر قبول صورتهای
مختلف را که در عالم کون و فساد چه مخصوص بودن ماده بصورتی دون
صورتی تا آنکه او را استعدادی خاص بود که بدان استعداد او را این
صورت حاصل بود و از صورتی دیگر محال بود و تواند بود که این استعداد
بعضی از اجسام عالم کون و فساد را از بعضی حاصل آید چنانکه هوا را از ملاقات آتش
حاصل شود چه هوا چون ملاقات با آتش نماید او را استعدادی حاصل شود که آن
استعداد سبب قبول صورت آتشی و رها کردن صورت هوایی گردد و چون
هوا را استعدادات مختلفه بمعونت حرکات افلاک حاصل شود لا محاله استحقاقهای
امور مختلفه ظاهر گردد و پس لازم آید که از عقل فعال که مدبر عالم کون و فساد است
صورتهایی که مناسب آن استحقاقها باشد بوجود آید پس بتوجه عناصر چهارگانه
که اصول عالم کون و فساد است درین عالم پیدا شود و این از غوامض
علوم بود و این تقریر که نقل از شیخ کردیم خالی از صعوبتی هم نیست اما چون
ناظر در آن تامل بر وجه اتم نماید لا محاله او را دریابد **سؤال** اگر کسی گوید که قبل از این
تقریر کردی که جسم و لواحق جسم علت صدور امری نمیتوانند شد و طبیعت جسمانی

افلاک را جزو علت مادهٔ و صورهٔ عالم کون و فساد چرا ساختی جواب گوییم که جمیع جسمانیات
در حصول صورت جزو علت وجود صورت عالم کون و فساد نساختیم بلکه از اجزاء علت
قبول کردن مر اجسام تغیر و حرکت را ساخته‌ایم و این منافاتی ندارد **فصل چهارم**
در بیان کیفیت صدور مرکبات بدانکه چون عناصر چهارگانه بر نحوی که تقریر کردیم
موجود شد بسبب آمیختن و ممتزج شدن ایشان بیکدیگر کائنات پیدا شود و اول
کائنات که از آمیختن ایشان بیکدیگر پیدا شود بخار و دخان بود که در مواد از این
پیدا شود از بخار و دخان و شهب و ذو ذنب و امثال آن چنانکه در موضع خود بیان کردیم
و بعد از آن کائناتی که از آن بکمال نزدیکتر بود چون معادن و نبات
و حیوان و سبب آمیختن آن عناصر با یکدیگر حرکات بود که در آن عناصر پیدا شود با
بواسطه حرارت و برودت که آن حرارت و برودت از اختلاف آن اوضاع
اجرام سماوی و حرکات مختلف ایشان حاصل آمده بود و چون آن حرکات
در عناصر پیدا شود لاجرم نیز مزاجهای مختلف بحسب انواع و اجناس و اشخاص
که هر یک را استعداد خاصی بود جهت قبول صورتی خاص حاصل آید چه مزاجی خاص
که استعداد قبول صورت معدنی کند مثلاً غیر مزاجی خاص بود که قبول صورت
نباتی کند و سبب آن استعدادها حرکات سماوی و ارضی بود و سبب آن
صورتهای مختلف نفوس و عقل فعال باشد پس اجرام سماوی دایما استعداد بخش
مادتهای عالم کون و فساد بود و از عقل فعال صورت و نفس فائض شود
و بدین هر دو فیضان نظام و ترتیب وجود عالم کون و فساد بر نحوی که
موجود است مضبوط و محفوظ ماند و فیضان نظام که محض خیرات در حقیقت
از واجب الوجود بود و عقل فعال و اجرام سماوی فی الحقیقه وسایط باشند

چه همه کمالات و خیرات که بر جمیع موجودات فایض است که مبدا و علت آن خود واجب
الوجود تواند بود ولیکن چندی بواسطه و چندی بی‌واسطه چنانکه معلوم شد
و باید دانست که فیض مبادی عالیه که واجب الوجود و عقول باشند خیر عام بود
پس معلوم است که بخل از آن طرف نتواند بود و بعضی از کمالات که هر بعضی از
بعضی از مواد را حاصل نشود از قصور ماده بود بلا شبهه از قبیل آفتاب که
همه چیز تابد بعضی از مواد که قابلیت آن دارد که لعل شود لعل میشود و بعضی دیگر
سنگ سیاه میشود کما قال بعض العارفین **نظم** هر چه هست از قامت ناساز
بی اندام ماست ۞ ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست ۞ پس لازم آمد که
عالم بر نحوی که هست در غایت تمامی و کمال باشد و بعد از این بیان حجت تمام
کرد که وضعی که احسن و اتم اوضاع است و چیست که مر عالم را باشد تو با
دانست که واجب الوجود بالذات اقتضاء فیضان کمالات می‌کنند از
قبیل آفتاب و همچنانکه فیضان نور آفتاب که در محلهای مختلف باعث آثاری
مختلف میشود کذلک فیضان کمالات واجب الوجود و عقول نیز در
اشیاء مختلف بحسب استعدادات مختلف اثرهای مختلف ظاهر گرداند پس لازم
آید که از عقل محال باشد که چیزی موجود تواند شد موجود شود و جهت استعدادهای
مختلف که در محلها و قوابل آن چیز بود و اختلافات در آن استعدادات
چنانکه بیان کردیم مستند بحرکات افلاک و اختلاف اوضاع باشد **فصل
پنجم** در اشاره بمبدا و معاد موجودات بدانکه مراتب وجود موجودات
بعد از مبدا اول سه مرتبه باشد اول مرتبه عقول از عقل اول تا عقل عاشر که
آنرا عقل فعال خوانند دوم مرتبه صور اجسام از صورت فلکیه اعلی تا صورت عناصر

سوم مرتبهٔ هیولای اجسام از هیولای افلاک علیا تا هیولای مشترکهٔ اجسام عنصری و
انتهای این مراتب بهیولای عالم عناصر باشد اما مراتب موجودات در حال
صعود یعنی توجه بکمال انچ بود اول مرتبهٔ اجسام بسیطه بود از محیط فلک اعلی
تا مرکز ارض و بعد از ان مرتبهٔ صورتها بود که بعد از ترکیب عناصر با یکدیگر
حاصل آید چون صورتهای معدنی و هرچه نزدیک بدان بود و بعد از ان مرتبهٔ
نفوس نباتی بحسب انواع و اشخاص مختلف و بعد از ان مرتبهٔ نفوس ناطقهٔ
مجردهٔ انسانی و نازلترین مرتبهای این نفوس مرتبهٔ عقل هیولانی بود و عالی
ترین مرتبهای نفوس مرتبهٔ عقل مستفاد باشد پس معلوم شد که وجود را چون
ابتدا از واجب الوجود کنند لامحاله هر مرتبه که بزیر می‌آید ناقص میشود
چنانچه در مراتب بدو ظاهر شد تا آنکه بمرتبهٔ هیولای عناصر رسد و چون ابتدا
از اجسام بسیطه کنند لامحاله هر مرتبه که بعد از ان بود تمامتر بود تا آنکه
بدان درجه رسد که قبول مرتبهٔ نفس ناطقهٔ انسانی کند که او را استعداد
رسیدن بدرجهٔ عقل مستفاد که عبارت از حاصل آمدن صور معقولات
قرآن بود در وجهی که هرگاه خواهد مشاهده نماید **فصل ششم** در بیان عالم
مثال و مثل افلاطونیه و فرق عالم مثال و مثل افلاطون و فرق میان حکمت
اشراق و تصوف و متکلمین و مشائیین بر مستبصران هوش افزا پوشیده
نماند که مقصد اصلی و مطلب عمدهٔ انسانی در دار تکلیف دریافت صفات
ایزدی است جل جلاله و جویندگان این گوهر نایاب دو گروه اند گروهی
بکشف و شهود دست همت در دامن مقصود زده اند و طایفهٔ بوسیلهٔ جمیلهٔ
دلیل و برهان بر شدهٔ علیا و این مقصد ارجمند عمده برآمده و کامیاب

گشته اند فرقهٔ اولی اگر بوجود نبی نگرویده اند این جماعه را اشراقیین میگویند
و اگر گرویده اند صوفیه می‌نامند و طایفهٔ اخرین اگر مبنی اعتقاد وارد بدین متکلمین
و الا مشائیین خوانند بدانکه معروف در سلوک راه باطن دو طریقه است
یکی طریقهٔ حکمت و آن تهذیب اخلاقست که نتیجهٔ سعی حکما و اشراقیین است
و دوم طریقهٔ شرع که آن محافظت بر اخلاص و تقوی است که غایهٔ مجاهدهٔ
صوفیهٔ متشرعه است و غرض آنکه بحسب حقیقت هر دو طریقه متحد باشند بالمآل
و بالجمله حکما و اشراقیین و صوفیه مطالبی چند ادعا کنند در حکمت که مشائیین
و متکلمین منکر آنند و مورای نظر و برهان مخالف مقتضی آن و از جملهٔ آنها
قول بعالم مثال است اشراقیین و صوفیه متفق اند که مابین عالم حسی که عالم
مادیات محضه است و عالم عقلی که مجردات محضه است عالمی است که جواهر
آن عالم مقدار و شکل دارند اما ماده ندارند پس نه مجرد محض است و نه مادی
محض مانند صور خیالیه که مجرد است از ماده و متلبس است بمقدار لیکن صور
خیالیه متحقق اند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحقق است در خارج
و این عالم متوسط است بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسبت دارد
با عالم مجردات و از جهت تلبس بمقدار مشابهت دارد با عالم مادیات و هر موجودی
از موجودات هر دو عالم را امثال است درین عالم متوسط قایم بذات خود
حتی الحرکات والسکنات پس وجود موجود مجرد در عالم مثال بر سبیل تنزلست
که قبول تلبس مقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی در عالم مثال بر سبیل
ترقی است که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده کرده باشد و صعود این گاه
باشد که موجود عالم مثال درین عالم مادی ظاهر شود و بحواس ظاهره مدرک شود

و اجسام صیقلیه شفافیه این عالم مادی مانند آینه و آب و هو مظهر موجودات
عالم مثال باشند و هم چنین قوت خیال گاهی مظهر آن شود و از حکما اقدمین
نقل کرده اند که ان فی الوجود عالما مقداریا غیر العالم الحسی لا تتناهی
عجائبه و لا تحصی مدنه و من جمله تلک المدن جابلقا و جابرصا و هما مدینتان
عظیمتان لکل منهما الف باب لا یحصی ما فیهما من الخلائق و این جماعت
تصحیح معاد جسمانی باین کنند و دوزخ و بهشت را از موجودات عالم مثال
دانند و گویند که تجسم اعراض و تجسد اعمال درین عالم صورت تواند بست
و جمعی از قائلین بحشر جسمانی روح انسان را در مدت بعد از موت و قبل از
بعثت که آنرا برزخ گویند واقع درین عالم مثال دانند و احادیثی که
اشاره بآن شده مؤید این تواند شد و این عالم مثال غیر مثل افلاطونیست
چه مثل افلاطونیه عبارتست از صور علمیه کلیه مجرده از ماده و جمیع غواشی
مادیه قائم بذات خود نه بذات عالم و نه بموضع دیگر و نزد افلاطون علم
واجب تعالی بما سوی آن صور است و این مذهب ثانی است در علم واجب تعالی
غیر از علم حصولی و حضوری و موجودات عالم مثال صور جزئیه اند که مجرد نه
از ماده نه از غواشی ماده پس عالم مثال شبیه است بعالم مثل افلاطونیه از جهت
که موجودات عالم مثال صور جزئیه خیالیه قائم بذاتند و آن صور عقلیه قائم
بذات و بالجمله قول بعالم مثال مخصوص اشراقیین و صوفیه است و در اثبات این
دعوی مستند بمکاشفه اند و پوشیده نیست که غایت کشف بر تقدیر صحت مشاهده
وجود صورتست اما حکم برین که صور مذکوره قائمند بذات خود نه بمدرکی از
مدارک علویه سماویه وغیره موجودند در خارج جمیع مدارک صادر نتواند شد مگر

وهم و حال آنکه برهان قائم است بر بودن نفوس افلاک عالم بجزئیات و
ارتسام صور جزئیات در نفوس منطبعه افلاک پس کشف صحیح زیاده بر
این حکم نتواند کرد که نفس ناطقه مجرد بسبب ریاضت متصل شود بنفس فلکی اتصالی
روحانی و مشاهده کند بعضی از صور مرتسمه درآن نفوس فلکیه را و چون
نفس مکاشف آن صور را از ذات خود خارج بیند گمان کند که موجودند
بوجود خارجی و بالجمله با وجود این احتمال چگونه تصدیق بدعوی مذکور
توان نمود و گاه باشد که قائلین بعالم مثال استدلال کنند بانکه ما
نشاهد من تلک الصور فی الخیال فلیست عدما صرفا و لا من عالم المادیات
و هو ظاهر و لا من عالم العقل لکونها ذوات مقدار و لا مرتسمة فی الاجزاء الدماغیه
لامتناع ارتسام صورة الکبیر فی الصغیر فی تخیل صورة الجبل مثلا فیجب ان
یکون موجودات خارجیه قائمه بذواتها و هو المطلوب و فساد این استدلال
ظاهر است چه بر تقدیر تسلیم امتناع صورت کبیر در صغیر احتمال مذکور که عبارت
باشد از ارتسام در نفوس فلکیه چه مانع دارد نعم ما قال شارح المقاصد لما
کانت الدعوی عالیة و الشبهة واهیة لم یلتفت الیها المحققون من الحکماء و
المحققین و اکثر حکماء مشائین برین است که دلیل بر وجود عالم مثال بنحو
مذکور که مجرد از ماده باشد نه از غواشی ماده بنا شده نیست بلکه برهان
بر امتناعش برهان است چه ثابت شده که هرچه قابل قسمت باشد محتاج است
بوجود ماده پس وجود صورت مقداریه بلا ماده محال باشد و منعی که
قائلین ببعد مکانی کنند لزوم قبول قسمت بعد مکانی در قسمت انفکاکی
را بنا بر اختلاف نوع مابین بعد جسمی و بعد مکانی فی الحقیقه اعنی قائلین

بعالم مثال نتوانند کرد چه تجویز اختلاف نوعی ما بین شخص مادی و صورت مثالی او صورت نبندد و حال آنکه مستلزم قبول ماده مطلق و مثبتت اعنی از وهمی و انفکاکی پس قائلین بعدم مکان را اینقدر منع مانع نباشد و اما در صورتی که مجرد از ماده نباشد دیگر هیچ مفسده بر او مترتب نباشد و اخبار و احادیث در اثبات این عالم بسیار است و تصحیح عالم مثال بدین توان کرد که همچنین که موجودات جسمی در عالم ظاهر اجسام مباشند موجود است چند مثال آنها در عالم باطن اجسام جلوه کرند و بحواس ظاهر مدرک نشوند مگر در بعضی اوقات از برای بعضی از اشخاص والله اعلم بحقایق الامور و بعضی از اکابر قائل بتجرد خیال و عدم حلولش در ماده و بقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت بدن شده اند و میگویند که همچنین که نفس بدن مثلا در حین تعلق ببدن تخیل بدن خود و جمیع اجزای و اعضای ظاهره و باطنه می کند و آن بدنی است لاحج حاشا غیر بدن محسوس بحواس ظاهره و آن بدنیست که در خواب خود را با آن بدن مشاهده می کند بعد از مفارقت از این بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که متخیل او بوده با اوست و متخیل او کما فی المنام و آن بدن لاحج ادراک جمیع جزئیات و صور محسوسه نموده کرده بدون آنکه نفس تعلق بجسمی دیگر از اجسام گیرد و غزالی در رساله مضنون باین میل کرده و تصحیح عالم مثال باین کرده اند و اما مثل افلاطون بدانکه مذهب افلاطون و بسیاری از حکما که بر و مقدم بوده اند از حکمای یونان و فرس آنست که هر نوعی را از انواع جسمانی مثالی کلی است در عالم عقل و قال افلاطون بهذه الصورة موجودة کلیة فقد کانت صورته فی العالم الاول

وکما ان

اعم

وکما ان الحس یشاهد جمیع المحسوسات و هی محدودة و محصورة کذلک یشاهد العقل جمیع المعقولات و هی غیر محدودة و لا محصورة بالمکان و الزمان و یکون مثلا عقلیا پس ثابت میدانند از برای هر موجود شخصی در عالم حس مثالا موجود و غیر متشخص در عالم عقل و این مثل نوریه غیر مثل ظلمانیه که اثبات کرده اند فقها در عالم مثال برزخی متخیل پس مثل ترد افلاطون بسیطات و اشخاص مرکب پس انسان مرکب حسی جزو انسان بسیط عقلانی است و همچنین هر نوعی از انواع حیوان و نبات و معادن پس موجودات عالم حسی را آثار موجودات عالم عقلی میدانند و تقریر این مرام محتاج بود و بسطی تمام در کلام تا بنحوی که مذهب ایشانست معلوم شود و مستفید این گردد و بدانکه انبساط نفسه کوشید چنانکه چون ما نظر در اجسام نباتی کردیم بسیار فعلها یافتیم مثل تصرف در غذا و نشو و نما و تولید و در هر یکی از این فعلها بسیار حکمت غریب و وضع بدیع که هیچیک از آن است تقوی از قوتها که او را ادراک نبود نتوان کرد که تصرف در غذا بوجهی کند جدا کند آنچه او را صلاحیت جزو بدن بودن باشد از آنچه او را این صلاحیت نباشد مر قوتی را که حال در جسم نبات باشد و او را هیچ گونه ادراکی نباشد محال مینماید و همچنین محال باشد که فعل نشو و نما برین وجه کرد در همه اجزاء بدن آدمی آن بود و نسبت بچنین قوتی توان کرد و همچنین فعل تولیت که یک شعبه از آن افاضه صورت با عضا و شکل پدید آوردن بود بر وجهی که چندین حکمت عجیب و آثار بدیع در آن بود چنانچه در علم تشریح مذکور است نسبت بقوتی که آنرا شعور نباشد بسیار

بعید مینماید پس لازم است که نسبت آن فعلها بموجودی مجرد کنند که ورا
قوت ادراک بود و بهر موجودی که او را قوت ادراک باشد یا حال
باشد چه درخوری یا مجبر و نتواند بود که حال باشد در جسم نباتی برای
آنکه اجسام نباتی را لا محاله تحلیل و مبدء فرط ابر است و چون تحلیل اجسام
نباتی بود و لا محاله تحلیل در ان قوت نیز که فاعل در اجسام نباتی و حال در و باشد
لازم آید و چون تحلیل در ان قوت که فاعل در اجسام نباتی بود ظاهر شود صدور
این افعال بر وجهی که هیچ تفاوت در ان نبود محال بود چه خبری که
از تبدل و تحلیل بود و نسبت حفظ مزاج و بقاء نظام در همه احوال بدو کردن
محال باشد لکن در همه احوال حفظ مزاج و بقاء نظام هست و چون نسبت
بقوتی که در نبات حال باشد نتوان کرد لازم باشد که منسوب بقوتی
باشد که آن قوت مجرد باشد و این قوت مجرد را رب النوع خوانند و گویند
هر نوع را از نبات قوتی مجرد مدرک قایم بذات بود که آن قوت پرورنده
آن نوع باشد و همچنین افعال که از حیوانات صادر گردد و نسبت بقوتها
حیوانی نکنند بل نسبت بمثل آن قوتها که یاد کردیم کنند و گویند که هر یکی
از انواع حیوانات قوتی مجرد مدرک قایم بذات بود که پرورنده آن
نوع باشد چه در حیوان این همه افعال غریب و حکمتهای بدیع که در نبات
یابند باشد و زیاده و هم بدان دلیل که گفتیم نسبت بقوتی که حال
در بدن حیوان بود نتوان کرد پس لازم آید که نسبت بنفوس مجرد کنند
بدان وجه که یاد کردیم و هم چنین در انسان آن افعال غریب و حکمتهای
عجیب که در نبات و حیوان باشد هست مع شیء زاید پس نسبت آن

افعال

افعال بنفس ناطقه او نکنند بلکه نسبت بقوتها کنند مثل آن قوتها که گفتیم و چنین گویند
که این فعلهای غریب را چگونه نسبت بنفس ناطقه توان داد و حال آنکه نفس او
از این تعلقها و تدبیرها که یاد کردیم غافل بود و چنین که اشخاص هر نوعی
خواه نبات و خواه حیوان و خواه انسان مثالها و سایهای آن قوتها
مجرد باشند که از آن رب النوع خوانند لا محاله چنانکه نوع بشر نفیر
پرورنده او باید بشر نفیر باشد و گویند پرورنده این نوعها چون
مجرد بود یا نفس باشد یا عقل نمیتواند بود که نفس باشد چه نفوس را
واجب بود که متالم بتالم بدن شود و صاحب نوع که رب النوع باشد
متالم بتالم نوع نشود و دیگر آنکه نفس را تعلق بیک بدن بیش نباشد و او را
نوع را تعلق بهمه اشخاص نوع باشد پس لازم آید که عقل باشد و اشراقیه
تعجب کنند غایت تعجب از گروهی که انکار این مراتب کنند و گویند که
منکران این مذهب تأمل نکنند که چندین لونهای عجیب با ترتیبهای لطیف
در یک پر طاوس چگونه نسبت توان داد بمزاجهای مختلف که در ان پر باشد
و اشراقیه همه موجودات جسمانی را خواه جواهر و خواه اعراض از
قوت عقل که پرورنده آن نوع بود ثابت بوده اند تا حدی که گویند اخذ آتش
روغن در چراغها نه از جهت ضرورت امتناع خلا و نه از جهت آنکه آتش
بالخاصیت روغن را بخود میکشد بل از جهت تدبیر پرورنده نوع آتش باشد
که حافظ بود آتش را و صورت صنوبری چراغ و اهل فرس مبالغه عظیم کنند
در تعظیم پرورنده و در همه احوال استعانت از ایشان طلبند و محققان
اشراقیه گویند که پرورنده نوع که موجود شده است نه از برای آن موجود است

قوتهای عقلا [illegible]

تا مثال و قالب باشد مر اشخاص نوع را چه پیش اینطایفه انواع جسمانی
و اعراض که قایم بود باجسام سایها و مثالهای آن قوتهای آن عقلا باشند
که پرورنده نوع اند و گویند که هیچ نسبت میان آن انواع نباشد در شرف
و کمال چه قوتهای عقلی که مجرد از ماده بود اشرف بود و هم چنین گویند که
چگونه واجب الوجود در موجود گردانیدن اشیا محتاج بود بمثال تا
آن مثال اورا دستوری بود در صنع چه اگر اورا در موجود گردانیدن
اشیا احتیاج بمثال بود در موجود گردانیدن مثال باز محتاج باشد بمثالی
دیگر و هم چنین در موجود گردانیدن آن مثال و تسلسل لازم آید و دیگر آنکه
لازم آید که آنچه مثال و قالب از بهر او موجود گردانیده اند اشرف و اکمل
باشد از مثال و قالب ولیکن نتواند بود که انواع جسمانی اشرف و اکمل از
عقول باشند پس لازم آید که پرورنده نوع را که موجود کرده اند از برای مثال
اشخاص جسمانی باشد بلکه اشخاص جسمانی اثری و سایه از ان باشند و این
جواهر عقلی را که یاد کردیم ایشان ارباب النوع دانند و در کتب معتبره تعبیر از آن
بمثل افلاطون کنند و این جواهر با آنکه اضناف او در عالم اجسام خر
مرکب نبود قابل فساد نبود بهیچ نوع چنانکه معلوم شد و الله اعلم فصل هشتم
در تمامی بحث در مثل افلاطون باید دانست که مثال چیزی واجب نبود که از
همه وجهی مانند او باشد چه صورت انسان که در ذهن در آید بیک مثال
انسانست که در خارج مجرد از ماده و مقدار نباشد و چنان معلوم باید کرد
که هر چه او قایم بذات خود بود درین عالم در عالم عقل جوهری عقلی بود که
آن چیز که درین عالم است مثال او باشد پس واجب بود که هر یکرا از صفتهای او

مثلا چون حرکت کردن و سیاهی یا سفیدی یا درازی یا کوتاهی در آن
عالم جوهری عقلی بود که آن صفتها مثال او بوده باشد چه هر یک از این
صفتها بنفس خود قایم نباشند و هم چنین چون شکر را مثلا در عالم عقل جوهری
که شکر درین عالم مثال او بود باشد لازم شود که طعم او را و لون او را در آن
عالم جوهری عقلی که آن صفتها مثال او بوده باشد چه هر یک از طعم و لون
بنفس خود قایم نباشند بل لازم بود که حیوان از او در عالم عقل با همه اوصاف
و شکر را با همه اوصاف جوهری عقلی که مناسب او و همه اوصاف او بوده باشد
و اگر چه درین عالم مثال آن ماهیات عقلی محتاج باشند بماده چه همچنانکه
صورتها که در نفس حاصل میشوند اعراض باشند و قایم بنفس خود نتوانند بود
هر چند که صورتها جواهر باشند که در خارج قایم بنفس خود باشند مثالها
آن جواهر عقلی که آنرا پرورنده انواع خوانند از جهت نقصانی که دارند
درین عالم بماده و مقدار نتوانند بود و اگر چه در عالم عقل مجرد از ماده و اعراض
باشند و همچنانکه صورت ایشان مثلا در عقل مجرد از ماده باشد در خارج
مجرد نبود این جواهر عقلی بذات خود مجرد باشند و اضناف ایشان که بمنزله
سایه و شعاع این انوار باشند غیر مجرد باشند و لاجرم هر یک از آن جواهر عقلی
مطابق همه اضناف و اشخاص او بود که در کتب یاد کرده اند پس کلی بود
اینست بیان مثل افلاطون گویند که افلاطون و هرمس و اغاثاذیموس و سقراط
از حکما و فرس ادعا نموده اند که در وقتی که خلع بدن میکرده اند جواهر عقلی را
مشاهده نموده اند و چنین گفته اند که این احوال را اندوق و وجدان ادراک توان
نمود نه بعصای دلیل و برهان و مثل امور که بذوق دریابند اعتمادی بر آن

كمتر از اموری که بدلیل و برهان در یابند نباشد پس هیچ متعرض را نرسد که انکار آن کند چه چون بیشتر حکما در علم هیات اعتماد بقول بطلیموس و اتفقا با آراء کنند چون دعوی مشاهده کند در بعضی از اوضاع بحکم انکشت اعتراض بر قول او ننهند و اگر کسی اعتراض کند پسندیده نباشد پس اگر طالبان کمال در طلب کمال و تحقیق حقایق اعتماد بر قول افلاطون که رئیس قوم اند کنند اولی باشد و اگر کسی برین کلام اعتراض کند از طریق انصاف دور باشد

و در تلویحات از افلاطون نقل شده از قال ربما خلوت بنفسي كثيرا عند ارتيادات

و تاملت احوال الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدني جانبا وصرت كاني مجرد بلا بدن عري عن الملابس الطبيعيه فاكون واحدا في ذاتي لا يعقل غيرها ولا انظر فيما عداها وخارجا عن سائر الاشياء فحينئذ ارى في نفسي من الحسن والبهاء والسنا والضياء والمحاسن الغريبة العجيبة الانيقه ما ابقى معه متعجبا حيرانا باهتا فاعلم اني جزء من الاجزاء العالم الروحاني الكريم الشريف واني ذو حياة فعالة ثم ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العوالم الالهية والحضرة الربوبية فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العوالم العقلية النورية فارى كاني واقف في ذلك الموقف الشريف وارى هناك من البهاء والنور ما لا يقدر الالسن على وصفه ولا السماع على قبول نعته فاذا استغرقني ذلك الشان وغلبني ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله هبطت من هناك الى عالم الفكرة فحينئذ حجبت

الفكرة عن ذلك النور فابقى متعجبا اني كيف انحدرت من ذلك العالم وعجبت كيف رايت نفسي ممتلئة نورا وهي مع البدن كهيئتها فعندها تذكرت قول مطريغوس حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء الى العالم العقلي و محرر این کتاب از بعضی آشنایان که با وجود قابلیت علمی مرتاض بود و نزد بحیا و نفس اشتغال داشتند استماع نمود که در زمان خلوت و اجتناب از امور بدنی امثال این حکایات بسیار اتفاق افتاد و تا چند نوبت که اتفاق می افتاد چون اتفاق بر نمی بود گاه گاهی تنک می افتاد اما چون بسیار مراجعت افتاد غایت اعتماد بهم رسید تجربه کرد دیگر تشکیک مشکک را در وی اصلا مدخلی نخواهد بود والله اعلم بحقیقة الامور

تنبیه بنا بر مذهب اشراقیه لازم آید که هر چه جسم بود و جسمانی نباشد منقسم شود بدو قسم قسمی آنکه او را تعلق با جسام بود و آن نفس بود و قسمی دیگر آنکه او را تعلق با جسام نباشد و آن عقل باشد و لا محاله پرورنده نوع قسم اخیر باشد برای آنکه اگرچه او را عنایت بجمال نوع بود لکن عنایت بتعلق نبود بر وجهی که از وی از بدنی شخصی معین حاصل شود پس عقل پیش اشراقیه منقسم بدو قسم شود قسمی که در سلسله طول باشند و آن عقول عشره بود که پیش از این یاد کرده ایم و قسمی که پرورندگان انواع باشند و آن عقول باشند که در سلسله عرض واقع شده اند و آن عقول باشند که درین فصل یاد کردیم پس بدین تقریر عقول را حصر نمیتوان کرد و نفس نیز منقسم بدو قسم شود قسمی که تعلق او دائمی باشد بجسم چون نفوس فلکی و قسمی که تعلق او دائمی نباشد چون نفوس انسانی و اشراقیه پرورنده هر نوعی را که آن نوع خوانند و افراد کلی

در این موضع آن نیست که نفس تصور این نوع از شرکت کثیرین نباشد بلکه
مراد آن باشد که آن اصل نوع باشد و نسبت همه اشخاص نوع با او یکی باشد و حاصل
کننده کمال اشخاص نوع باشد و نگهدارنده نوع بود با اشخاص و چون در سخنان
متقدمان یابند که گویند اصحاب انواع ابدی و ازلی بود مراد آن خواهد بود
و آنچه در سخنان هرمس آمده است که ذاتی روحانی معارف القا میکرد
بر من گفتم تو کیستی گفت من طبیعت تام توام مراد رب النوع باشد که
گفتیم **باب سوم** در بیان علم و دیگر صفات واجب الوجود و علم انواع
مجردات و آن هفت فصل بود **فصل اول** در بطلان اتحاد قومی از متقدمان
گمان برده اند که ادراک باعث اتحاد میشود میان عالم و معلوم و اتحاد
عبارت از این باشد که دو چیز یک چیز شود که اثنینیت از میان مرتفع شود و
این مذهب از چند وجه باطلست وجه اول آنست که گوییم که در حال اتحاد یا
مدرک و مدرک هردو موجود بود یا یکی موجود باشد اگر هردو موجود بود
اتحاد نباشد و بودن محال بود و اگر یکی موجود بود نیز اتحاد نباشد بلکه وجود
یکی و عدم یکی باشد وجه دوم آنست که گوییم که نفسی که تعقل دو معقول کند
با هردو معقول متحد شود یا نشود اگر متحد شود لازم آید که یک چیز واحد متحد بدو
چیز شود و محالیت این ظاهر بود و اگر با هردو معقول متحد نشود حکم باتحاد
باطل بود وجه سوم آنست که گوییم چون نفس ناطقه تعقل ذاتی کند که آن ذات
تعقل معقولات بود یا متحد شود با آن ذات یا نشود اگر متحد شود لازم آید که همه
معقولات که آن ذات را حاصل بود نفس را حاصل باشد و محالیت این
ظاهر و اگر متحد نشود خلاف مفروض لازم آید وجه چهارم چون دو عاقل

یک معقولرا

یک معقولرا تعقل کنند یا آن هردو عاقل متحد شوند با آن معقول یا یکی متحد شود
قسم اول باطلست برای آنکه دو ذات عاقل لازم آید که متحد شود و اتحاد دو ذات
با یکدیگر محال باشد و قسم دوم نیز باطل برای آنکه ترجیح بلا مرجح لازم آید و بنا بر
اگر این وجوه برانست که جایز باشد که علم واحد متعلق شود بدو معلوم مفصل اکثر
جمیع اهل ملل متفق اند با آنکه علم واجب واحد است و عین ذات است و تعلق
میگیرد بمعلومات غیر متناهیه و اختلاف کرده اند در علم ممکنات شیخ ابوالحسن
اشعری و بسیاری از معتزله قائلند که علم واحد محالست که تعلق بدو معلوم گیرد
بر سبیل تفصیل و دلیل چنین میگویند که اگر جایز باشد که تعلق بدو معلوم گیرد
هرآینه جایز خواهد بود که متعلق شود بسه و چهار الی ما لا یتناهی برای
آنکه نسبت مراتب [illegible] هیچ کدام از دیگری اولویت ندارد و پس جایز است
که ادراک کند احدی از ما بعلم واحد معلومات غیر متناهی را و این محالست
و رد کرده اند دلیل ایشانرا بمنع اولویت مراتب عدد و در نفس الامر گو
معلوم نباشد و با آنکه هرگاه جایز باشد در حق واجب که بعلم واحد ادراک
معلومات غیر متناهی کند دیگر چرا محال باشد در حق ما هرچند واقع نباشد
در حق ما برای آنکه جواز امتناع را رفع محالیت میکند و محقق طوسی چون
علم را عبارت از صورت حاصله میداند و صور اشیا متغایره چون
متغایر هم اند جایز نمیدانند تعلق علم واحد بمعلومین و قاضی بیضاوی و امام
الحرمین قایل بتفصیل اند و میگویند که اگر معلومین بحیثیتی باشند که علم باحدهما
منفک شود از علم بدیگری تعلق میگیرد علم واحد بمعلومین و اگر جایز باشد
تعلق میگیرد و الا لازم می آید انفکاک شی از نفس خود و امام فخر رازی

خلاف را بعضی بر خاطر میداند که در تفسیر علم واقع شده و میگویند اگر علم خدا
محالست که علم واحد تعلق بمعلومات متعدده بهم رساند چه بالبدیهه تعلق باین
معلوم غیر تعلق بآن معلوم است و اگر علم صفت ذات خدا است پس جایز است
که علم واحد تعلق بمعلومات کثیره بهم رساند مثل علم قدیم و محل خلاف تعلق
بمتعدد است بر سبیل تفصیل از این حیثیت که بسیار است پس تعلق بمجموع
که مشتمل بر اجزا باشد از این قبیل نخواهد بود مادام که ملاحظه اجزا بعنوان
تفصیل نشود و طایفه دیگر گفته اند که نفس ناطقه هرگاه ادراک چیزی کند
متحد بعقل فعال میشود و متحد شدن نفس ناطقه بعقل فعال محال باشد کما بینه
که قبل از این مذکور ساختیم و شاید که غرض ایشان از اتحاد ارتباط و تعلق
باشد و دیگر آنکه هرگاه نفس ناطقه متحد شود بعقل فعال باید که هرچه عقل فعال
تعقل کند نفس ناطقه نیز تعقل کند و یا انقسام در عقل فعال لازم باشد و این هر دو
قسم محال باشد پس اتحاد صحیح باشد و چون معلوم شد که تعقل باتحاد نیست پس
که هر دانا که تعقل چیزی کند صورتی از آن چیز در آن ذات حاصل شود که مدرک
ادراک آن شی کند **فصل دوم** در بیان آنکه مجردات چگونه ادراک جزئیات
کنند بدانکه مجردات تصور چیزهای کلی کنند که موصوف بود بصفتهای کلی
در ظرف خارج از آن جهتها با این صفتها جزئی متشخص متعدد موجود نباشد
چنانکه تصور انسان اسود طویل کنند و در خارج جز زید نباشد پس لازم آن
علم کلی باشد و ما یطابقه در خارج جزوی باشد اینست معنی قول حکما که گویند
مجردات ادراک جزئیات بر وجه کلی کنند یعنی از راه علل و اسباب نه
از راه حس و بعضی از کلام حکما که گفته اند که علم واجب تعالی بر جزئیات مادیه

بر وجه کلی است توهم نموده اند که مراد ایشان اینست که واجب تعالی عالمست
بکلیات و طبایع اشیا نه بجزئیات و اشخاص و هر زبان فهمی میداند که این
کلام دلالت بر این امر متوهم باحدی الدلالات الثلاث ندارد پس نسبت
این نفی بایشان محض افترا و کذب باشد و آنچه از کلام شیخ الرئیس و سایر
محققین در توجیه قول حکما معلوم شده است که از علم واجب تعالی هیچ چیز
از کلی و جزئی بیرون نیست بلکه علم شاملش محیط است بجمیع اشیا کلیه
و جزئیه خاصه علم جزوی بر دو نوع است یکی از راه احساس و ادراک بجارحه
و آن لازم مستلزم آن است که صورت حاصله از این طریق قایم نتواند بود دیگر
نماند و نوع دیگر از راه اسباب و علل است از بابت علم منجم بخسوف در وقت
معین مثلا هرگاه فرض کنیم که منجمی نظر باسباب و علل کرده تحقیق نموده باشد
که در فلان وقت خسوف واقع خواهد شد و در آن وقت چشم بمشاهده
خسوف نگشاید و دیگری در همان وقت چشم بگشاید و مشاهده خسوف نماید
پس هر دو در توقف عالم باشند بوقوع خسوف معین نهایت آنکه معلوم منجم از
این حیثیت که از راه علل و اسباب است نه از راه حس احتمال شرکت دارد
اما در واقع مشترک نباشد و منحصر در همین فرد باشد و این سبب آن است که
شرکت مرتفع نشود مگر بسبب احساس که مستلزم وضع است و مرآت تخصصات
چه شی تا منتهی بوضع و قبول اشاره حسی نشود بمرتبه جزئیت و عدم احتمال شرکت
نرسد و معلوم او که از راه حس است احتمال شرکت ندارد پس مراد حکما آنست
که علم واجب تعالی بجزئیات از راه علم باسباب و علل است نه از راه احساس و
تخیل و این کمال نیز باشد نه موجب تشنیع و نباید دانست که ادراک حسی متعلق

با امور حسی بود و محال باشد که امور حسی را حد و برهان و امثال آن چه حد مؤلف باشد
از تصورات کلی چنانکه معلوم شده و صدق او دایم باشد و دوام در جزئیات
و امور حسی نباشد پس ادراک امور حسی جز باشاره حسی محال بود و از این جهت است
که علما اطلاق علم بر دریافتن امور جزوی نکنند و بر معقولات که غیر انسان
باشد اطلاق علم نکنند **فصل سوم** در بیان اقسام علوم بدانکه بعضی از علوم بسببی
از اسباب حاصل شود چون علم که از عقل فعال حاصل شود و بعضی از ذات عالم حاصل
آید چون علم عقول که ذوات ایشان مقتضی علم است و هم چنین بدانکه علم یا
فعلی باشد یا انفعالی اما علم فعلی چنان بود که اول در ذات عاقل صورت معلوم
پیدا شود و بواسطه آن معلوم در خارج موجود شود هم چنانکه از موم کوی ساخته
باشند که صورت فرس سازند اول تصور صورت فرس کنند و بعد از آن
فرس از آن موم در خارج سازند و علم انفعالی عکس این باشد یعنی اولا
در خارج موجود باشد و بعد از آن در ذات عاقل حاصل آید چنانکه صور
معلومه را از موجودات خارجیه تصور نمایند و تواند بود که غیر این دو قسم
باشد و آنچنان باشد که عاقل تعقل ذات خود کند چه این علم در عالم العین ذات
خود باشد چه این علم نتواند بود که بحصول صورت دیگر بود برای آنکه آن صورت
یا مساوی معلوم باشد یا مساوی نباشد نتواند بود که مساوی باشد
چه یکی از آن دو صورت اولویت ندارند بعالمیت یا بمعلومیت از دیگری و دیگر
اجتماع صورتین متماثلتین لازم آید و هم چنین نتواند بود که مساوی معلوم نبود
والا لازم آید که تعقل آن مهیت کرده باشد چه در تعقل شرط مساوات صورت
معقول را واجب باشد و دیگر باید دانست که ممکن است که نفس ادراک بعضی از

بلکه

اشیا کند نه بصورت حاصله از آن اشیا در نفس چه پیدا نیست که نفس تدبیر بدن
جزوی میکند و تا ادراک نکند تدبیر نتواند کرد و نتواند بود که این ادراک
بسبب صورتی باشد از بدن که در نفس حاصل شود چه هر چه در نفس حاصل شود
کلی باشد و همچنین ادراک وهم و خیال کند و اگر نه تصرف در آن نتوانستی
کردن و نتواند بود که وهم خود را و خیال خود را دریابد چه وهم انکار وجود
هم تعقلا کند تا آنکه انکار آثار آن قوی کند پس لازم آید که مدرک همه قوتها
نفس باشد و نتواند بود که بحصول صورت آن قوی بود در ذات نفس چه هر چه
در نفس در آید کلی باشد و هیچ شک نیست که این قوتها جزوی اند پس صورت ایشان
باز باید که جزوی باشد و اگر کسی گوید که صورت حاصله در نفس البته جزوی است
جواب گوییم که صورت حاصله در نفس که معلوم باشد حق است که جزوی است
اما صورت قایم بنفس که علم باشد جزوی نیست و این از قبیل اشتباه علم است
بمعلوم و علم باید که مطابق معلوم باشد پس علم باین امور جزویه بصورت
حاصله از ایشان نخواهد بود **فصل چهارم** در بیان معنی تعقل و اقسام او بدانکه
تعقل عبارت باشد از حصول شیء مر ذوات مجرده از ماده را و بعبارتی
دیگر عبارت از انکشاف شیء باشد نزد عالم و بعضی گویند که عبارتست از
عدم غیبت شیء از ذات مجرد و از ماده تا ادراک شیء مر ذوات خود را داخل
باشد در حد بدانکه مراتب عقلا در تجرد مختلف باشد بشدت و ضعف و کمال و
نقصان و لاجرم تعقل تابع تجرد است و چون تجرد عقل از نفس بیشتر است لهذا
تعقلش اقوی است از تعقل نفس پس هر جا که تجرد نباشد تعقل نباشد و هر چند
تجرد اشد باشد تعقل اشد باشد چنانکه در نفوس و عقول باشد و چون این

معلوم شد گوییم که تعقل منقسم شود بدو قسم تعقلی که متعقل هرگز از آن غافل نشود
چون تعقل مجردات مر ذوات خود را و تعقلی که متعقل از آن غافل شود چون تعقل
نفوس غیر ذوات خود را و لوازم ذوات خود را و معلوم است که هر چه متعقل
پیش از تعقل غایب باشد در وقت تعقل حاضر گردد نزد متعقل و اگر نه
هیچ فرق نبودی میان حال تعقل و عدم تعقل که جهل و ذهول و نسیان باشد و
حضور تواند بود که بعین مدرک باشد چون ادراک نفس مر ذات خود را
و قوتهای بدن خود را چنانچه معلوم شده و تواند بود که بصورت مدرک
بود و آن مدرک که بصورت ادراک آن توان کرد تواند بود که جزوی باشد
و تواند بود که کلی باشد و اگر کلی باشد ادراک بحصول صورت آن بود
در ذات مدرک و اگر جزوی باشد بحصول صورت نباشد چه مدرک مجرد
محال بود که صورت جزوی در وی حاصل شود بل بحاصل آمدن صورتش بود در
قوتی از قوتهای بدنی و این قسم هم راجع بقسم اول شود که ادراک بحصول
صورت نباشد چه قوتهای بدنی برا ادراک نه بصورتی کنند که در ذات مدرک
حاصل آید و این نوع ادراک بحصول صورتی بود که در آن قوتها باشد و آن
قوتها حاضر باشند نزد مدرک و فی الحقیقه این نحو ادراک بدین نحو که تقریر شد
مدرک صورت معنی جزوی باشد نه المعنی جزوی فصل پنجم در علم واجب
الوجود بدانکه الحجة برهان المحققین ملا عبدالرزاق گیلانی در گوهر مراد
از اقوال متقدمین درین باب نقل فرموده ما عبارتش را و بجنس ایراد خواهیم
نمود و اشکالاتی که وارد می آید بر نظریات ایشان دفع خواهیم نمود بدانکه
دلیل بر ثبوت علم برای واجب الوجود بر چند وجه است وجه اول آنکه علم صفت

نفس صفت کمال است و واجبست که اتصاف واجب الوجود به صفتی که
کمال باشد چه قبل ازین مذکور شد که وجود واجبی اکمل انحای وجودات است
و هر کمالی که از برای موجود بما هو موجود باشد باید که از برای او باشد
والا فقدان کمال باشد و خلو آن از صفات کمال لامحاله نقص باشد و
وجهی دیگر اشتمال موجودات بر حکم و مصالح و منافع لاتعد و لاتحصی
وجهی که جزم حاصل شود بوجوب اتصاف صانع آنها بکمال علم و حصول
علم بر علم صانع از ملاحظه اتقان و احکام مصنوعات نزدیک بضرورت است
چه هر که در مصنوعات ارباب صنایع و حرف از نوع انسان تامل تمام
در هر کدام که جهات مؤدیه بصلاح و منافع بیشتر بیند جزم کند بانکه صانع او
درین صناعت اعلم است از صانع مصنوع که دای دیگر که جهات مؤدیه بصلاح
و منافع در آن کمتر باشد پس اگر نه اصل شامل بر وجوه منافع دلیل علم بودی کثرت
وجوه منافع که دلیل بر کثرت علم بودی و چون ذات او مجرد است و ثابت شد
که هر مجردی عالم بذات خود است چه علم نیست مگر انکشاف شیء بر شیئی که عبارت
از عدم غیبت باشد و بالضروره ذات شیء غایب از شیء نیست پس واجب الوجود
عالم است بذات خود و چون ذات مقدس او علت جمیع ممکنات است و علم بعلت
مستلزم علم بمعلولست باید که علم شامل آن محیط بر جمیع ممکنات باشد چنانکه در
این کریمه واقع است که لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوَاتِ وَلَا
فِي الْأَرْضِ و اما اینکه علم بعلت مستلزم علم بمعلولست بیانش انست که مراد از
علم بعلت علم بوجهی است که علت بآن وجه علت باشد و آن وجه مناسبت خاصی است
که علت را با معلول باشد که بسبب آن مناسبت خاص معلول از آن صادر شود

علم بمباینت لامحاله مستلزم علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهی که علت است مستلزم
علم بمعلول باشد پس گوییم وجهی که واجب الوجود بآن وجه علت معلول اول است
نیست مگر عین ذات واجب الوجود چه در واجب الوجود جهتی که زاید بر ذات باشد
نباشد والا واحد من جمیع الجهات نخواهد بود و نحوی ترکیب لازم آید و
ترکیب منافی وجوب وجود است و واجب الوجود عالم است بذات خود و ذات
او بذاته علت جمیع ممکنات است پس صادق آید که واجب الوجود عالم است بعلت
معلول اول بآن وجهی که علت آن معلول است و علم بعلت از وجهی که علت است
مستلزم است مر علم بمعلول پس واجب الوجود عالم باشد بمعلول خود و پیش ثابت شد
علم واجب الوجود بمعلول اول و همچنین از علم بمعلول اول علم بمعلول دوم چه معلول
اول علت معلول دوم است و هکذا الی اخر الموجودات من الازل الی الابد پس
واجب الوجود عالم باشد بجمیع موجودات کلی و جزوی **فصل ششم** در بیان
کیفیت علم واجب الوجود بموجودات میان علما در کیفیت علم واجب اختلافست
و سبب اختلاف آنست که علم بر دو نحو است یکی آنکه صورت شی قایم باشد
بذات عالم چنانکه علم نفس ناطقه بموجودات خارجیه مثل سما و ارض چه
صورت سما از سما منتزع شود و نفس بود و دانستن نفس مر سما را مثلا عبارت باشد از
حضور آن صورت نزد وی پس معلوم بالذات و حاضر بالذات نزد نفس
صورت باشد و معلوم بالعرض ذات سما باشد و این نوع علم را
حصولی گویند و نوع دیگر از علم آنست که ذات شی بذاتها نزد عالم حاضر باشد
و منکشف بر وی و سبب حضور گاه اتحاد عالم و معلوم باشد چنانکه در علم نفس ناطقه
بذات خود و علم واجب الوجود بذات خود و سایر مجردات بر ذات خود و گاه سبب

حضور

حضور قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصور علمیه خود چه علم نفس
بصورت سما حاصله در نفس مجرد حضور آن صورتست بذاتها نزد نفس
نه بصورت دیگر که اگر علم بهر صورتی بوسیله صورت دیگر بودی هر آینه
در صورت علم نفس بشی واحد اجتماع صور لا الی غیر النهایه لازم آمدی و
بطلان این از بدیهیاتست پس علم نفس بصورت علمیه حاصله در نفس بقیام
آن صورت باشد در نفس که موجب انکشافست نه بصورت دیگر و
گاه سبب حضور معلوم نزد عالم رابطه خاصی باشد ورای اتحاد و ورای
قیام چون رابطه که معلول را با علت خود هست چنانکه در علم نفس بقوی
مدرکه خود مثلا چه نفس عالم است باینکه بیناست و شنوا و علم او بقوت
بینایی خود مثلا نیست مگر بوجدان آن قوت بینایی حاضره عندها بذاتها
نه بحضور معنی قوت بینایی و حصول صورت وی در نفس و تصدیق این معنی
از قبیل وجدانیاتست و این حاضر بودن قوت بینایی نزد نفس نه بواسطه
قایم بودن قوت بینایی است بنفس چه قوت بینایی قایم بعضو مخصوصی است
نه بنفس بلکه این حضور بسبب معلولیت این قوتست مر نفس را چه قوت بینایی
و سایر قوی لامحاله از نفس فایض شوند بر محال خود پس معلولات نفس باشند
و بالجمله در حضور تنها که مذکور شد علم نفس محض حضور معلومات باشد
بذاتها نزد نفس نه بحصول صورتی از آن معلومات در نفس و این نوع
علم را علم حضوری گویند پس چون حصول علم بر دو نوع است علما خلاف کرده اند
که حصول علم برای واجب تعالی بکدام از این دو نوع است و خلافی نیست در اینکه
علم واجب تعالی بذات خود علم حضوری است چه علم حصولی در آن صورت متصور

نیست چه این حصول شیء در شیء فرع مغایرت بالذات و اثنینیت میان
هر دو شیء و در صورت علم شیء بذات خود علم و عالم و معلوم هر سه متحد
بالذات و مغایرتشان نیست مگر بحسب اعتبار بلکه خلاف در علم واجب تعالی است
بما سوی و حکماء مشائیین مثل ارسطو و ابونصر و ابوعلی و اتباع ایشان
و بعضی از حکماء متقدم بر ارسطو نیز قائلند بعلم حصولی و شیخ شهاب الدین
سهروردی که مشهور بشیخ اشراق است و ترجمان حکماء اشراقیین است قائل بعلم
حضوری و میگوید طریقه اشراق نیست مگر علم حضوری و بالجمله این مذهب یعنی
قول بعلم حضوری در واجب از شیخ اشراق ظاهر شده و بعد از و اکثر محققین
از حکما و متکلمین اختیار این طریقه نموده اند و مختار حکیم محقق کامل خواجه
نصیر الدین طوسی رحمه الله نیز این طریقه است و شیخ اشراق در کتاب تلویحات
گوید مدتها در مسئله علم واجب فکر میکردم و آنچه در کتب مذکور بود در من
منقح نمیشد تا شبی در جلسه شبیه برؤیا حالتی روی نمود و در آن حالت امام
مشائیین ارسطاطالیس را دیدم و با او از صعوبت این مسئله شکایت کردم
او مرا تنبیه بر حال نفس و علم او بقوی و صور مدرکه خود دلالت بکیفیت
علم واجب تعالی نموده و خواجه نصیر الدین طوسی قدس سره در شرح اشارات
بعد از نقض مذهب شیخ اختیار طریقه اشراق نموده میگوید که علم تو بصور
حاصله در ذهن تو نفس آن صور باشد نه بصورتی دیگر و الا تزاید صور
الی غیر النهایه لازم آمدی پس هرگاه علم تو بصور با آنکه علت مستقله آن نیستی
بحضور نفس آن صور باشد نزد تو نه بحصول صورتی از آن صور در تو پس چگونه
در علم واجب تعالی باشیا که بذاته علت مستقله اشیاست و بالجمله تقریر این مذهب از

بآنچه ما در

بآنچه ما در بیان علم حضوری تقریر کردیم کمال وضوح دارد و اما تقریر
مذهب مشائیین چنانکه از کلام شیخ در شفا و غیر آن مستفاد است آنست
که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما سما را بحس بصر
مشاهده میکنیم و صورتی از سما در نفس ما حاصل شود و تعقل کنیم سما را پس ما سما را بتوسط صورة
و کیفیت که تعقل کرده ایم سبب آنست که سما با این صورت و کیفیت در خارج موجود است
پس چون در خارج باین کیفیت موجود است ما او را باین کیفیت تعقل کرده ایم
و اما علم فعلی چنانکه بنا اختراع کند صورت خانه را از ذهن خود و بعد از آن
بر طبق آن صورت مخترعه حاصل در ذهن خانه در خارج بنا سازد پس نتوان
گفت که بنا صورت خانه را از آن جهت بنا بر آن تعقل کرده که این
خانه در خارج موجود بود باین جهات بلکه باید گفت که بنا این خانه را
در خارج بنا بر این جهات ساخت که صورت این خانه در ذهنش
باین جهات مخترع شده بود پس او بر طبق صورت مخترعه خود در خارج
بنای خانه نهاد و گویند که علم خدای تعالی بر جمیع ممکنات از این مقولات است
چه خدای تعالی اشیا را بوجه خیر و مصلحت تام تعقل نموده پس بر طبق تعقل
نموده خود در خارج موجود ساخت پس اشیا را بنا بر آن چنین که هست
موجود ساخت که اشیا را چنین تعقل کرد که مشتمل بر اتم وجوه مصالح و اکمل
جهات خیر باشد و چون چنین تعقل کرد چنین موجود ساخت و غرض شیخ
از این سخن آنست که مرجح شدن اشتمال عالم بر اتم وجوه مصالح مر وجود
عالم را بر عدمش بلکه مر این نحو وجود را بر سایر انحای متصوره وجود
و صادر شدن عالم از واجب تعالی از روی اراده که عبارتست از تعلق علم

ذاتی اوست که بعد ازین دانسته خواهد شد بمرجح موقوفست و مرجح
تعقل کردن واجب مر عالم را بر وجهی اشتمال بر کون زمان تعقل مبدء صدور
عالم تواند شد چه دانستی که در اختیاری بودن فعل محض مقارنت شعور و
تعقل کافی نبود بلکه لابد است از مبدئیت تعقل و مرجح شدنش مر فعل را
و تعقل کردن واجب مر عالم را اسا تعالی عن وجود العالم نتواند بود که
تعقل حضوری بود و بحضور نفس ذات عالم باشد بلکه باید که تعقل صور
باشد و پس چنانکه در علم فعلی که اگر علم و تعقل واجب مر عالم را بحضور نفس
عالم بودی از مقوله علم انفعالی بودی چه فرقی نیست میان علم حصولی
انفعالی و میان علم حضوری درینمعنی که چون چنین بود و چنین تعقل نبود و الا چون
چنین تعقل نبود و چنین نشد یعنی ذات معلوم در هر دو صورت باید که مقدم
بر علم باشد نزد عالم و هرگاه چنین باشد تعقل عالم مرجح وجود مبدء صدور
عالم نتواند شد چه علم انفعالی بنابرین یا تابع وجود است و متأخر از و
اگر حصولی باشد و یا عین وجود او اگر حضوری باشد پس مبدء و مقدم
نتواند بود و پس اگر علم واجب حضوری باشد صدور عالم از وی بطریق اختیار
و اراده نتواند بود و پس بهما ایست که علم واجب بر علم حصولی فعلی باشد
تفصی ازین انچه بخاطر این کمینه میرسد اینست که علم واجب چون ثابت شد
که عین ذات اوست ذات بذاته او مبدء انکشاف تمام است نظر بچیزی که صحیح
باشد معلومیت او و مصحح معلومیت شیئیت است در ظرف خارج و یا در ظرف
و پس مادام که شیئیت محقق نباشد معلومیت متحقق نخواهد بود و درینصورت نه
علمی خواهد بود و نه معلومی لفظ مذکور پس هرگاه اینمعنی متحقق شد باید دانست که

از برای

از برای معدومات خارجیه و حوادث یومیه قبل از ایجاد اگر ثبوتی در مدارک عالیه ثابت
باشند آن ثبوت مصحح معلومیت ایشان خواهد بود و آن ثبوت کافیست
در تعلق علم واجب بآنها و الا که ثبوتی از برای انها نباشد معدومات
صرف و لیسیات محض خواهند بود و پس ممکن نیست تعلق علم بآنها بر تقدیر
و لازم نمی آید ازین نقص در علم واجب بلکه نقص در انهاست که قابلیت
معلومیت ندارند از برای انکه معدوم مطلق ازین حیثیت که معدوم
مطلق است صحیح نیست معلومیت او و نقص از جانب اوست هم چنین که قدرت
نسبت بامری که وجودش ممتنع باشد نشدن او نقص قدرت نیست بلکه او
نمیتواند شد و بعد از انکه حوادث در خارج یا در مدرکی از مدارک
یافت شود علم ازلی تعلق میگیرد بآنها پس علم الهی ازلیست بحیثیت انکه عین ذات است
و تعلقات او حادثست و اما انچه مقرر است نزد قوم که فعل فاعل باختیار
موقوف و مسبوقست بر تصور معلول که بسبب آن تصور حاصل شود صورتی
از ان معلول نزد فاعل که ممتاز باشد از ما عدا او تا بر گزیند در ان ایجاد
کردن پس لازم است که علم الهی تعلق گیرد بموجودات قبل از ایجاد و این
تعلق در سایر معلولات ممکن است چه میتوان گفت که صور انها قبل از
ایجاد در مدرکی از مدارک حاصل بود و تعلق علم ازلی بانها قبل از ایجاد بسبب
این ثبوتات بود اما مشکل میشود در معلول اول که اگر ایجاد آن موقوف باشد
بر تصور او لازم می آید که صورت او قبل از ایجاد حاصل باشد در مدرکی و مدرکی
قبل از ان نبوده بالضروره و همچنین مشکل میشود امر در تعلق علم مدارک
بحوادث که هرگاه تعلق علم بلا شیء محض محال باشد لازم است که از برای

حوادث قبل از حدوث ثبوتی باشد قبل از تعلق علم مدارک بآنها پس این
ثبوت یا در نفس مدارک است نیز یا در جای دیگر است اگر در نفس مدارک است
نقل کلام میکنیم بسوی آن ثبوت چه ثبوت باز فرع تعلق علم است بآنها و
تسلسل لازم می آید در ثبوتات مترتبه یا در مدرکی دیگر است بغیر او پس وقتی
که نقل کلام کنیم بسوی او لازم می آید تسلسل در ثبوتات و مدارک هر دو
پس گوییم هر گاه ذات علم تام باشد کافیست در ایجاد معلول بدون تصور
معلول قبل از ایجاد همچنین که در فاعل مختار از ما بلکه آنچه مترتب بر تصور
معلول بر وجه جزئی قبل از ایجاد میشود مترتب بر اصل علم که عین ذات
میشود پس ذات علم مقدم بر ایجاد است نه تعلقش و موید این تحقیق است
آنچه روایت کرده شیخ اجل سعید ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی در جامع
کافی باسناد آن بابی بصیر قال سمعت ابا عبدالله ع یقول لم یزل الله
عز و جل ربنا والعلم ذاته و لا معلوم والسمع ذاته و لا مسموع والبصر ذاته
و لا مبصر والقدرة ذاته و لا مقدور فلما احدث الاشیا و کان
المعلوم وقع العلم منه علی المعلوم والسمع علی المسموع والبصر علی المبصر والقدرة
علی المقدور و وجوهی که خواجه قدس سره در شرح اشارات نقض کلام
شیخ بآن کرده چهار است اول آنکه اگر علم واجب تعالی بحصول صور باشد
در ذات واجب لازم آید که ذات واجب محل کثرت باشد دوم آنکه لازم
آید که ذات واحد فاعل و قابل هر دو باشد و این مستلزم ترکیب است چنانچه
گذشت سوم آنکه لازم آید که ذات واجب متصف باشد بصفات زایده
غیر اضافیه و غیر سلبیه و بطلان زیادتی صفات حقیقیه بر ذات واجب

شیخ باشد چهارم آنکه لازم آید که معلول اول ذات واجب مباین ذات
او نباشد بلکه قایم بذات او باشد چه معلول اول برین تقدیر صور علمیه خواهد بود
از عین ذات خارجی و عدم مباینت معلول اول با ذات واجب خلاف
مقرر حکماست و بعضی گویند که بسبب فرار از این مفاسد افلاطون قایل
شده اند بانکه صورت معقوله قایم بذات اند و از این جهت مشائین قایل باتحاد
عاقل و معقول شده اند و در این موضع شیخ الرئیس گفته که اگر صور معقولات
را اجزاء ذات واجب الوجود دانیم تکثر در ذات او لازم آید و اگر
عوارض ذات دانیم لازم آید که از عروض این عوارض ممکن الوجود شود
و اگر امری مفارق از ذات دانیم قایم بنفسه مثل افلاطونی لازم آید
و این هر سه قسم محال باشد و اگر آن صور معقولات را موجود در عقل
دانیم محال بود از برای آنکه وجود آن صور لازم منسوب بواجب الوجود
باشد و چون وجود آن صور منسوب بواجب الوجود باشد لازم آید که
تعقل آن صور کرده باشد پس گوییم که تعقل آن صور یا نفس وجود آن صور
باشد یا نفس وجود آن صور نباشد اگر نفس وجود آن صور باشد لازم آید
که هیچ فرقی میان آنکه گویند که تعقل کرد و میان آنکه گویند موجود کرد نباشد
و لکن فرق در غایت ظهور است پس نتواند بود که نفس وجود آن صور باشد
و اگر غیر نفس وجود آن صور بود لازم آید که پیش از آن تعقل تعقلی دیگر باشد
و همچنین تا تسلسل کشد و چون هر دو قسم محال باشد نتواند بود که آن صور معقولات
در عقل باشد و بعد از آن تقریر فرموده که تفصی از این شبهه نباشد مگر آنکه
گوییم که هیچ محال نباشد که ذات واجب الوجود سبب اضافه بمعقولات گردد

بلکه محال است که نفس ممکن شود چه هرگاه ذات واجب از وجودی که علت
زید باشد که ممکن الوجود است ممکن باشد واجب حیثیت که واجب ذات ممکن باشد
و این وجوه اربعه که در ابطال علم حصولی مذکور شد همه مدفوع است اما اول
بآنچه شیخ الرئیس در تعلیقات ایراد فرموده که حصول صور در ذات
واجب الوجود بترتیب است یعنی هرجا که صدور کثرت از واجب محال است اگر در
یک مرتبه باشد و جایز است هرگاه بترتیب باشد که ذکر محالیت او صور کثیره را
محالست اگر در یک مرتبه باشد و جایز است که بترتیب باشد اما آنچه بخاطر محرر
این اوراق میرسد فرقست میان صدور کثرت و محل کثرت چه صدور
کثرت باعث تکثر در ذات واجب وقتی میشود که در مرتبه اول باشد
و در دیگر مراتب باعث تکثر در ذات نمیشود بخلاف محل کثرت که در هر مرتبه
از مراتب باعث تکثر در ذات میشود برای آنکه انفعال حال مستلزم انفعال
محل است و اما دوم بآنچه شیخ فرموده که محلیت ذات بسیط مر لوازم
خود را از باب مطلق موصوفیت است نه از باب قابلیت و شرح این مقال
و تفصیل این اجمال آنست که محالیت اجتماع فاعلیت و قابلیت در ذات واحد
بسبب آنست که ذات هرگاه قابل شی باشد در حد ذات خود فاقد آن شی
باشد و بالقوه باشد آن شی نظر بوی و از این حیثیت که فاعل اوست
میبایست واجد او باشد بالفعل و این مستلزم ترکیب است از جهت فعل و قوه
پس هر ذات که فرض کنی قابلیت آن مر شی را که فاعل او باشد ترکیب در ذات
او لازم آید اما در مفهوم محلیت مفهومیت محلیت و موصوفیت فاقد بودن
معتبر نیست چه هرگاه فرض کنیم که شی محل معلول خود باشد موصوف بآن

معلول خواهد بود و فاقد معلول خود در حد ذات خود نباشد چه وجود معلول
از وجود علت فایض شود و پس در مرتبه وجود علت اگرچه معلول بما هو معلول
نیست اما هم نتوان گفت که در آن مرتبه فاقد وجود معلول است چه هرگاه
چیزی از چیزی فایض شود چون تواند که آنچیز فاقد آنچیز باشد و چون
تواند بود که چیزی که از چیزی مفقود باشد فایض شود و صادر گردد و از و
و این معنی در غایت ظهور است با کمال وقتی که وارد و اگر علت شی مطلقا
موصوف نتواند شد بآن شی لازم آید که هیچ جهت بسیطه متصف بلازم
خود نتواند شد چه لازم جهت معلول جهت است و حال آنکه جمیع جهات
متصف اند بلوازم خود و ما را یا قایل باید شد که هیچ جهت بسیطه لازم
ندارد و بلکه هر جهتی که لازم دارد البته مرکبست و چگونه قایل باین توان شد
یا آنکه لازم دارد و موصوف بآن نمیتواند شد و این نیز بدیهی البطلانست
و اما وجه سوم آنکه محالیت اتصاف ذات واجب بصفات حقیقیه زایده
بنابر آنست که لازم آید که ذات واجب در مرتبه ذات فاقد صفات کمال
باشد و کمال واجب بصور علمیه نیست بلکه کمال واجب بودن اوست بحیثیتی که
فایض شود از آن صور علمیه چنانچه شیخ در شفا تصریح بآن کرده و علمی که صفت
کمالست بودن اوست بحیثیت مذکوره و آن عین ذاتست نه نفس صور علمیه
که زاید است بر ذات و دلیل بر آنچه گفتیم آن است که صفتی که عین ذاتست صفت
حقیقیه است و صفت حقیقیه آنست که اضافه در آن معتبر نباشد چنانچه گذشت
و در صور علمیه از این حیثیت که صور علمیه است اضافه بمعلوم معتبر است و
از این بیان که کردیم ظاهر شد اندفاع وجه سوم بوجهی دیگر نیز و آن وجه

آنست اگر گوییم لا نسلم که صور علمیه صفات غیر اضافیه باشند پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه لازم نیاید و اما وجه چهارم مدفوع است بانکه مراد حکما از معلول اول معلول اولست بحسب وجود عینی خارجی و آن منافی ذات بحسب وجود ظلی علمی و از جمله اشکالات علم حصولی علم بجزئیات مادیه است چه ارتسام صورت جزئی مادی در ذات مجرد ممتنع است چنانچه در احوال نفس ناطقه گذشت و از برای تفصی از این اشکال حکما گفته اند که علم واجب تعالی بجزئیات مادیه بنحو کلی است و از این کلام جمعی توهم نموده اند که مراد حکما آنست که واجب عالم بکلیات و طبایع اشیاست نه بجزئیات و اشخاص و این توهم کاذبست بلکه غرض ایشان آنست که عالم بجزئیات از راه علل و اسبابست نه از راه حواس جزئی تا محسوس شود و جزوی شود هم چنانکه قبل از این بیان کردیم و در علم حضوری نیز اشکالات عظیم واقع است اول کیفیت علم بموجودات حادثه در زمان عدم چه حضور معدوم در حین عدم متصور نیست و مشهور چنانست که کلام خواجه در شرح اشارات و شرح رساله ناظر است بانکه علم واجب تعالی بذوات مجرده عقلیه و نفوس فلکیه و بالجمله هرچه مسبوق بعدم زمانی نباشد بحضور ذوات این معلومات است بحسب خارج در جمیع از منه نزد واجب تعالی و علم او بحادثات یومی و بالجمله هرچه مسبوق باشد بعدم زمانی بارتسام صور علمیه این موجودات در زمان عدم در ذوات مجرده و نفوس فلکیه که حاضر اند بذواتها نزد واجب تعالی و تعلق گیرد باین موجودات در وقت وجود علم حضوری نیز چه در آن وقت حصول صور علمیه بوده و درین وقت که موجود بالفعل اند حضور ذوات ایشانست نزد

علم

علم و برین قول لازم آید تجدد و تغیر در صفت بلکه در ذات واجب تعالی چه علم از صفات حقیقیه است که نیست مگر عین ذات و جوابش آنست که علم صفت حقیقیه ذات اضافه است و تجدد لازم نیاید مگر در اضافه صفت نه در نفس صفه چه نفس صفه بودن ذاتست بحیثیتی که هرگاه شیی موجود شود منکشف باشد برو و این معنی است که عین ذات و اما منکشف شدن بالفعل نیست مگر اضافه عارضه بعد از وجود ذات معلوم و تغیر در اضافه لا محاله جایز باشد و تحقیق آنست که تجدد حضور رد نمی کند اگرچه مستلزم تجدد حقیقه علم که عین ذاتست نیست لیکن مستلزم تجدد نسبت اوقات و اجزای زمان است قیاس بواجب تعالی و حال آنکه واجب تعالی مجرد است و نسبت مجرد بجمیع ازمان و اوقات متساوی باشد چنانکه نسبتش بجمیع امکنه و احیان متساویست پس حق در تحقیق علم واجب تعالی بحوادث یومی آنست که گویند نسبت واجب بزمان عدم حادث عین نسبت اوست بزمان وجود حادث و این تقدم و تاخری که در اجزای زمانست و اختلاف و تفاوتی که میان حادثات نسبت بسایر اجزای زمان همین مخصوص بظرف زمان است چه نظر بامر خارج از ظرف زمان اختلاف و تجدد اصلا متصور نیست و تشبیه کرده اند عقلا زمان را بریسمانی و حوادث یومی مورانی چند که در آن ریسمان باشند و نفوس انسانیه که در تحت زمان است بمورچه ضعیف الحدقه که در هر آنی از آنات جزو حقیقی از ریسمان مشاهده نماید و واجب الوجود تعالی شانه بشخصی که از ریسمان بیرون باشد و جمیع اجزای ایرا بیکمرتبه مشاهده نماید پس هرچه موجود باشد در وقتی از اوقات حاضر خواهد بود نزد واجب تعالی ازلا و ابدا و عدم آن موجود خواه عدم سابق و خواه عدم لاحق ثابت و محقق نیست مگر نسبت بموجود

دیگر که مانند او باشد در زمان بودن و مخصوص بودن بجزوی یکی از اجزاء زمان که موصوف باشد بقبلیت یا بعدیت زمانی و این تحقیقی است که منقولست از حکماء سلف و جناب خواجه نیز بتصحیح علم حضوری در واجب تعالی بدین طریق نموده و آنچه بخاطر این نسی بضاعت میرسد والله اعلم که مراد محققین از حضور حوادث در حین عدم حضور صور وجودیه ایشان باشد که حاصل شده در مدرکی از مدارک بحضور ذوات و حقیقه ایشان چه ذواتی که هنوز موجود نشده بسیار مستبعد مینماید که حاضر باشد و الا لازم آید که شیء واحد هم موجود باشد و هم معدوم و تناقض میان وجود و عدم باشد و دیگر قلب حقیقه زمانست چه هویت زمان غیر قار است و از این لازم می آید که قار الذات باشد و اشکال دیگر در کیفیت حضور مادیاتست با وجود مادیت و مخلوط بودن بغواشی مادیت و متخصص بودن بوضعی معین و حیزی معین نزد مجرد و مقدس مبرا از عوارض مذکور و شیخ در شفا انکار بلیغ نموده این معنی اما بنابر استبعاد حضور مادی است نزد مجرد یا بنابر آنکه علم چنانکه مشهور است حضور مجردی است نزد مجرد قایم بذات و اول مستبعد نیست چه هرگاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر نیز تواند بود چه حضور لازم نیست که بسبب اجتماع در مکان و وضعی بوده باشد مگر وقتی که هر دو مکانی باشند بلکه مجرد اجتماع در ظرف وجود کافی است بوظرف وجود چنانکه دانسته شد منحصر در زمان و مکان نیست و حال آنکه مادیت مادی و مکانی بودن و وضعی بودن آن نظر بمادی دیگر است نه نظر بمجرد پس هر مادی نظر بمجرد مجرد باشد اشکال دیگر لزوم تناهی عدد موجودات است چه اوضاع و حرکات و اجزاء

اگر ملتزم صر

زمان مترتب اند و مجتمع در وجود نظر بواجب الوجود اگرچه مجتمع نیستند نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس جریان براهین ابطال تسلسل در و توان کرد و تناهی لازم آید و حال آنکه غیر متناهی است اما در جانب ازل نزد حکیم و اما در جانب ابد نزد هم بنابر خلود جنت و نار و جواب آنست که ترتب حوادث مخصوص بظرف زمانست چه ترتب بسبب اعدادات و اعداد نتواند بود مگر در زمان اما نظر بمجرد که زمان و زمانیت قیاس باو مرتفع است اعدادی متصور نباشد پس ترتب نیز نظر بمجرد حاصل نتواند بود پس حوادث غیر متناهیه در ظرفی که مترتب اند مجتمع نیستند و در ظرفی که مجتمع اند مترتب نیستند پس تناهی لازم نیاید و بباید دانست که چون صفات حقیقیه واجب که صفات کمالند عین ذات واجبند و علم نیز از جمله صفات کمال پس علم نیز عین ذات واجب است لیکن علمی که عین ذاتست بمعنی عالمیت است و او بودن ذاتست بحیثیتی که هرگاه معلوم متحقق شود بوجود عینی یا بوجود ظلی هر آینه منکشف باشد برو و این معنی در واجب متحقق است خواه معلوم متحقق باشد و خواه متحقق نباشد پس واجب تعالی در ازل بلکه در مرتبه ذات نیز عالم است باین معنی با آنکه تحقق معلوم در آن مرتبه ممتنع است و عدم تحقق معلوم منافی عالمیه و مستلزم عدم علم واجب نیست لیکن تحقق اضافه عالمیت که عبارتست از تعلق علم بمعلوم موقوفست بر تحقق معلوم چه تحقق اضافه فرع تحقق طرفین است لا ترى مثلا البصیر صحیح البصر بصیر است در حقیقه هر چند مبصری نباشد نزد او لیکن تحقق اضافه ابصار بالفعل که عبارتست از تعلق ابصار بمبصر موقوفست بر حضور مبصر و علمی که منقسم بعلم حصولی و حضوری است باین معنی مذکور نیست بلکه بمعنی معلوم بالذاتست یعنی متعلق علم بمعنی مذکور در

بایمعنی اضافهٔ متحققه میان علم بمعنی مذکور و معلوم چه گاه باشد که علم را که
نفس اضافهٔ مذکوره نیز اطلاق کنند پس انچه تعلق گیرد باو علم بمعنی مذکور
اگر ذات شی باشد آن متعلق یا آن تعلق را علم حضوری گویند و اگر
صورت شی باشد علم حصولی خوانند و نتواند بود که این علم عین ذات باشد
مگر در صورت علم شی بذات خود و گاه باشد که علم بمعنی اول را که عین
ذاتست علم اجمالی گویند و در مقابلش علم تفصیلی و این اجمال و تفصیل غیر اجمال و
تفصیلی است که مشهور است چه علم اجمالی در مشهور صورت واحده را گویند که
از معلوم مرکب حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صور متعدده که بازاء اجزای
معلوم مرکب حاصل شود مثلا داشتن حیوان ناطق را بصورت انسان
علم اجمالی حیوان ناطق گویند و مجموع صورت حیوان و صورت ناطق را
علم تفصیلی نامند و گاه نیز باشد که علم واجب را بذات خود که سبب و علت
علم واجبست بما سوی خود علم اجمالی بما سوی گویند و علم بما سوی را علم
تفصیلی و بر هر تقدیر علم اجمالی عین ذات باشد نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی
شی عین حقیقت شی باشد یا صورت مطابق حقیقت شی و هیچکدام
نفس ذات واجب تواند بود و چون حقیقت علم اجمالی و تفصیلی و حضوری
و حصولی دانسته شد باید دانست که در واجب تعالی هر سه نوع علم حاصلست
اما علم اجمالی بسبب آنکه صفت حقیقیهٔ کمالیه در علم نیست مگر علم اجمالی
که عین ذات واجبست و اما علم حضوری بسبب آنکه مناط علم حضوری
که حضور اشیاست نزد واجب تعالی متحقق است مراد از اما علم حصولی
بسبب آنکه واجب تعالی فاعل باختیار است و فعل اختیاری مسبوقست به

تصور اشیا و تصور سابق بر وجود اشیا تواند بود مگر بصور اشیا و
لازم نیاید مسبوقیت صور بصور و دیگر چه لازم نیست که صدور صور علمیه
از واجب بر سبیل اختیار باشد چه فاعل مختار آنست که فعل او اختیاری
او باشد نه علم او بلکه علم واجب تعالی بصور علمیه نباشد مگر حضوری
یعنی بحضور نفس صور نزد واجب تعالی و آن صور معلومه اگر چه صادره
باشد لیکن سابقیت علم بر الصور لازم نیست والله تعالی اعلم **فصل هفتم**
در تتمهٔ صفات واجب تعالی دیگر از انها حیوة است و حیوة صفتی است
که مصحح اتصاف ذات باشد بعلم و قدرت و شک نیست که آن صفت
در واجب تعالی عین ذاتست چه قبل از این بیان کردیم که علم عین ذاتست
و همچنین مبدئیت او مر ممکنات را نیز عین ذات پس حیوة که مصحح اتصاف
ذاتست بعلم و قدرت نیز عین ذاتست اما بیان آنکه واجب الوجود قادر
آنست که هر چه خواهد کند و قبل از این باز معلوم کردی که مراد از خواهش
واجب الوجود علم اوست باصلح و چون علم که مبدا قدرتست عین ذاتست
پس قدرت نیز عین ذاتست و معنی صفت عین ذات بودن اینست که ذات
بذاته واجب کافیست در صدور علم و قدرت و غیره صفات حقیقیه
از سمع و بصر که راجع شوند بعلم حضوری او بمسموعات و مبصرات بلکه
بجمیع محسوسات بایمعنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر باعتبار
قیام صفت بآن ذات ناشی شود در واجب تعالی بی قیام صفتی باو ناشی
شود مثلا انکشاف و تمیز اشیا از ذات زید باعتبار قایم بودن صفت
علم باو حاصل شود و تا صفت علم قایم بذات زید نشود انکشاف و تمیز

از و نیاید بخلاف واجب تعالی که انکشاف و تمیز اشیا از ذات بذات آید
و در انکشاف و تمیز محتاج بقیام صفت علم بذات نیست و هم چنین در سایر
صفات پس لفظ علم و قدرت و غیره صفات در واجب تعالی باعتبار
ترتب اثر صفات باشد و برهان بر عینیت صفات در واجب الوجود
بسیار است اول آنکه اگر صفات واجب زاید بر ذات باشد و قائم بذات
واجب الوجود خواه مستند بذات واجب باشد و خواه مستند بغیر او بهر دو صورت
متاخر خواهد بود بالذات از ذات واجب و واجب در مرتبه ذات که
مقدم است بر مرتبه صفات فاقد صفات خواهد بود و در ان مرتبه که
صفات هنوز موجود نشده امکان صفات خواهد بود یا بمعنی که
مرتبه ظرف امکان صفات باشد و لازم آید که واجب الوجود در مرتبه
ذات مشتمل باشد بر جهت امکان و حال آنکه واجب الوجود بالذات
واجب الوجود است من جمیع الجهات و الا لازم آید که مرکب باشد از
جهت وجوب و امکان چه بالضروره جهت وجوب و امکان هر دو
از جهت واحده نمیتوانند بود دوم برهان دیگر آنکه اگر صفات کمالیه
واجب زاید باشد و متاخر از ذات واجب لازم آید که واجب در
ان مرتبه مقدمه فاقد صفات کمال باشد و خلو از صفات کمال لاجرم نقص
باشد پس ذات واجب العیاذ بالله در ان مرتبه متصف بنقص باشد برهان
دیگر آنکه اگر صفات حقیقیه زاید بر ذات باشند لاجرم معلول واجب
خواهد بود و صدور آنها از ذات واجب اگر بواسطه همین صفات
باشد لازم می آید تقدم شی بر نفس و اگر بواسطه امری دیگر باشد

لازم

لازم آید که ذات واجب در صدور صفات کمالیه از واجب بر سبیل ایجاب
باشد و فعل فاعل موجب بر سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضروره
نقص باشد **باب چهارم** در بیان معنی غایت و آنکه عالم برین وجه که
افتاده است بهترین وجوه است و ان دو فصل بود **فصل اول** در بیان
غایت و آنچه بدان متعلق بود معلوم است که این نظام و ترتیب که
مشاهده می کنیم در عالم کون و فساد نشاید که بر سبیل اتفاق و گزاف
واقع بود و هم چنین نشاید که از جهت ایصال نفع بسافل بود و هم
نشاید که بسبیل طبع بر وجهی که شعور بان نباشد موجود شده باشد
و چون نشاید که هر یکی از این وجوه بود پس نظر باید کردن که بر چه
وجه تواند بود و حکما بعد از آنکه تامل بسیار کرده اند گفته اند که چون مبادی
عالیه فعل را المقصد غایتی و غرضی که مترتب بر فعل شود نتوانند کرد و
ایصال نفع بسافل منظور عالی نتواند بود و حال آنکه موجودات واقعند
باتم وجوه احکام و اتقان و جهات نفع و خیر بحدی که ناظر در ان
و واقف بر ان شک نکند که وقوع موجودات بر وجوه واقعه نیست
مگر برای ترتب آثار نفع و جهات خیر که مترتب اند آن آثار و جهات
بر ان موجودات و اشتمال موجودات بر این آثار غریبه و حکم
عجیبه بالقصد المجرد اتفاق نتواند بود پس واجب است که صدور موجودات از
واجب تعالی بطریق غایت بوده باشد بیانش آنست که واجب الوجود
خیر محض است بنا بر آنکه خیر فعلیت و تمامیت وجود و کمالات وجود است
و لهذا گفته اند الخیر هو ما یتشوق الیه کل شی و یتم به وجوده ظاهر است که

هر چیزی مشتاق و خواهان تمامیت وجود و فعلیت وجود خود است پس
خیر مطلق تمامیت و کمالیت وجود باشد و مقابلش نیست مگر نقص
وجود و نقصان کمال وجود پس شر راجع شود بعدم یا عدم ذات
یا عدم امری که صلاح حال ذات و کمال وی باشد و واجب الوجود
عین وجود تام بالفعل کامل است هم بحسب ذات و هم بحسب کمالات بحیثیتی
که امکان و بالقوه و عدم بهیچ وجه من الوجوه در آن متصور نیست
پس واجب الوجود خیر محض باشد و هیچ موجودی بغیر از واجب الوجود
خیر محض تواند بود و هر چه خیر محض باشد صادر تواند شد از و مگر خیر محض
بسبب آنکه جهت صدور شر که عدم است اصلا در و متحقق نیست که تا
شر از و صادر تواند شد و ظاهر است که سبب نظام کل اعنی مجموع من حیث
المجموع نیست مگر واجب الوجود اگرچه بعضی از موجودات سبب وجود و واسطه
وجود بعضی دیگر اند اما مجموع من حیث المجموع مستند بواجبست پس واجب
سبب نظام کل و خیر محض باشد و چون خیر محض باشد لاجرم مشتمل باشد
بر خیرات و منافع و مصالح و حکمتهای بالغه کامله بر وجهی که اتم از آن
ممکن نباشد چه اگر ممکن باشد و واقع نباشد نظام موجود واقع ناتمام
باشد و چون ناقص باشد شر باشد و صدور شر از واجب الوجود
که خیر محض است جایز نباشد و با وجود خیر محض بودن فوق التمام است
و مراد از فوق التمام آنست که هر وجودی و کمالات وجودی از و
فایض و مترشح باشد **فصل دوم** در بیان آنکه وضع عالم بر این وضع
که هست بهترین اوضاع است و دلیل بر آنکه اتم و احسن از این وضع

ممکن نیست اینست که اگر احسن ممکن باشد و نشود یکی از محذورات ثلاث که عبارت
از جهل و سفه و بخل باشد عیاذا بالله نظر بذات واجب الوجود جل شأنه
لازم آید و این هر سه محال باشد چه اگر بهتر از این نحو وضعی دیگر ممکن میبود و
نکرده سبب نکردن یا اینست که علم بآن وضع بهتر عیاذا بالله نداشته و
این جهل باشد یا آنکه علم داشته نهایت آنکه عیاذا بالله از راه سفاهت نکرده و این
نیز محال باشد یا اینکه هم علم داشته و هم حکمت نهایت آنکه بخل نگذاشته که وضع
احسن از و صادر گردد و این هم محال باشد پس لازم آید که وضعی که عالم دارد
احسن اوضاع باشد نظر بنظام کل و بالجمله معنی عنایت راجع شود بعلم او بنظام
خیر بر وجهی که مبدا فیضان نظام خیر باشد و چون راجع بعلم شود باید که
عنایت واجب زاید بر ذات نباشد و اگر کسی تامل کند در آثار رحمت
واجب الوجود متعجب گردد از بس کمالات و خیرات که از آن فایض شده
بر کافه ممکنات و چون رحمت او را نهایت نباشد پس محال باشد که
بحدی باز ایستد که بدان حد منقطع شود و چون چنین بود واجب بود
که رحمت الهی مقتضی ایجاد هیولایی کرد که او را قوت قبول امور غیر متناهی
باشد و وجود آن هیولی با آنکه او را استعداد مختلف حاصل آید کافی نبود
در قبول کردن انواع آن کمالات و خیرات که او را ممکن باشد پس لازم
آید احتیاج هیولی با امری دیگر که آن مبادی باشد تا بواسطه آن امر استعداد
مختلف که شرط قبول صور و کمالاتست در ذات آن هیولی حاصل آید و معلوم است
که حصول استعدادات جز بتدریج نبود پس احتیاج بامری لازم آید که او از
جهت شوق بمبدا خود حرکت کند و بالعرض در این هیولی آن استعداد حاصل آید

تا برین وجه ابواب خیرات و برکات دایما بر افراد عالم گشوده شود و هر قابلی را
بحسب استعدادی که او را حاصل آید از بخشنده کمالات و واهب الصور
آن کمال و صورت که او را ممکن باشد بحصول پیوندد تا حدی که اگر ماده
موری یا مگسی را استعداد نفسی شریف‌تر بودی از نفسی که دارند واجب بودی که
آن نفس شریف‌تر بر ایشان فایض شود چه از طرف مبادی هیچ بخل و ضنت
نتواند بود و اگر قصوری باشد از جهت قوابل بود و آن قصور قوابل را
ذاتی نبود بل بحسب عدم استعدادی بود که او را ممکن بود و چون اشرف
آنچه بهیولی این عالم متعلق است نفس انسانیست و از قوت بفعل آمدن همه نفوس
دفعة واحدة محال بود پس بحسب استعدادات که با طوار و ادوار حاصل
آید از بخشنده کمالات نفوس فایض گردد بر ترتیب و چون کامل شود ردی بمبدء
خود کند همچنین که در آیه کریمه واقع است که هو المبدئ و الیه یعود و همچنین
اگر کسی تامل کند در وضع زمین و دیگر عناصر کند از وضع افلاک
و اجرام متعجب ماند از بس مراعات حکمت که در آنها واقع شده اول
آنکه زمین را در مرکز ایجاد کرده که اگر در مرکز نبودی و نزدیک بمحیط بودی
ممکن بودی که از حرارت نار سوختی و محترق شدی و اگر بموضع نار
بودی لامحاله آتش در موضع دیگر بودی و هر عنصری که نزدیک فلک
بودی دور نبودی که عنصر بسبب حرکت فلک آتش شدی و چون دو
آتش چنین در عناصر موجود شدی دیگر عناصر باز آتش شدندی و دیگر
آنکه چون حیوانات را در تحریک و ادراک احتیاج بعنصری که یبوست
برو غالب بوده باشد لابد برای آنکه صورتهای ادراک و اشکال و

اعضای ایشان بیبوست باقی بماند لازم آید که آب همه جوانب زمین محیط نشود
بلکه قدری از زمین از آب بیرون افتد برای تعیش حیوانات و چون
بعضی ازین حیوانات بلکه اکثر محتاج باستنشاق هوا بودند هوا را محیط به آب
ارض و ما کرد و چون آب در کیفیت برودت اشتراک بارض داشت او را
مجاور ارض خلق کرده و چون هوا در کیفیت رطوبت اشتراک بآب داشت هوا را
مجاور آب خلق کرده و چون تاثیر کواکب بجهت حصول مزاج و ترتیب مرکبات
ضرور بود و اکثر تاثیرات ایشان بوساطت شعاع است سیما تاثیر شمس و قمر
واجب شد که اسطقسات که میان زمین و آسمان باشند شفاف باشند تا ممکن
باشد نفوذ شعاع از آنها و جرم ارض مثل هوا غیر شفاف باشد تا اشعه بر او ثابت
تواند شد و جمیع اجرام سماویه را مثل کواکب مضی نگردانید تا محل ثبوت
در جمیع ازمنه و امکنه متشابه نشود بلکه اضاءت مخصوص بکواکب شد
و اشفاف بغیر تا ممکن شود نفوذ شعاع از آن و اگر افلاک و کواکب را
همه نورانی خلق میکرد ممکن بود که بشعاع آنها عناصر سوخته و محترق شدی
و اگر همه را ظلمانی می آفرید متولدات عالم کون و فساد در ظلمت متوحش
بماندندی و همچنین اگر آنچه نورانی بود از فلک ثابت بودی و حرکت نکردی
آنچه مقابل آن بودی از شعاع آن بسوختی و آنچه در مقابل نبودی هیچ اثر
شعاع بدان نرسیدی و همچنین اگر مدار آفتاب که منطقة البروج است
تقاطع نکردی با معدل النهار که بسبب این تقاطع آفتاب گاهی از
سمت الراس دور شود و بجانب جنوب آید که بسبب سردی هوا و
زمستان شود و بعد از آن بتدریج نزدیک شود و بجانب شمال که جنوبات

نشو و نما کنند که از فصل ربیع گویند و بعد از ان بسمت الراس نزدیک شود و
شمال ببروج شمالی آید که حبوبات خشک شود و هم چنین بتدریج دور شود تا ببروج
بروج جنوبی فصول اربعه متخالفه متحقق نشدی و شتا و صیف و ربیع و خریف
پدید نیامدی و کیفیت شمس بر روی ارض ممکن نبودی و هم چنین رحمت الهی
اقتضای حرکتی سریع کرد فلک را که بر همه محیط است و هر یک را از فلک
که در ان کوکبی یا بیشتر از کوکبی بود حرکتی داد بطیء بر خلاف حرکت فلک
اعظم بر مداری دیگر که همه کواکب را حرکتی ثابت لازم بود نه بر یک مدار تا
آن استعداد مختلف که مطلوبست ایجاد بوجود پیوندد و چون تاثیر قمر
در حالت بدریه از تسخین و تحلیل قریب بتاثیر شمس است قمر را در
حالت بدریه مخالف مر شمس گردانید پس هرگاه شمس جنوبی باشد قمر شمالی
شود تا اسباب تسخین یکبارگی از شمال منعدم نشود و چون شمس شمالی
گردد بدر جنوبی شود تا موجب ازدیاد اسباب سخونت نشود و هم چنین
چون شمس را در وقت شمالی بودن گذر بر سمت الراس معموره است
لهذا اوج شمس شمالی گردانید تا قرب میل و قرب مسافه هر دو با هم مجتمع نشوند
و موجب افراط تسخین نشود و چون در وقت جنوبی بودن از سمت الراس
دور شود حضیضش در جانب جنوب واقع شد تا بعد مسافت و بعد
میل با هم مجتمع نشوند و موجب انقطاع اثر تسخین نگردد و مثل این تدابیر که
در شمس مذکور شد در همه کواکب مرعی شده از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض
و امر رجعت و اقامت و استقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب
سیاره چنانکه بعد از ملاحظه احوال مذکوره و تخیل اوضاع و حرکات و

میول

میول و ابعاد و شان منفطن بحکمتهای عجیبه غریبه انیقه توان شد که با آنچه
مولفات که ساخته اند و مجلدات که پرداخته اند مدرک ایشان یکی از هزار
و اندکی از بسیار نشده است و نخواهد شد **باب پنجم** در بیان خیر و شر
و انچه بدان متعلق بود و این باب مشتمل بر دو فصل باشد **فصل اول** در بیان انکه
شر امری عدمی باشد نه امر وجودی و هر چه اطلاق شر بدان نمایند یا
فی نفسه معدوم باشد یا سبب عدم کمالی باشد اما انچه فی نفسه معدوم باشد
از قبیل درویشی و احتیاج که عبارت از عدم غنا و ثروت باشد و مرگ و
نیستی که عبارت از عدم حیوة و وجود باشد و جهل و نادانی که عبارت از
عدم علم و دانش باشد و انچه مانع وصول بکمال باشد مثل سرما که میوه را تباه
و ضایع گرداند یا ابر که کار زر را از فعل خود باز دارد و اخلاق ذمیمه مثل
حسد و بخل و افعال ناپسندیده مذمومه از قبیل قتل و سرقه و مثل امراضی
که پیوسته مزاج باشند مثل آلام و اسقام انها همه فی نفسه شر نباشند
بلکه بالعرض شر باشند از انجهت که سبب شر باشند اما سرما که میوه را از رسیدن
بکمال باز دارد فی نفسه شر نیست بلکه کمالی بود از کمالات و شر غیر از فساد
مزاج میوه نباشد و دیگر معلوم است که فساد میوه عدم کمال او باشد و
عدم کمال امری است عدمی و همچنین اخلاق مذمومه ناپسندیده و افعال
ذمیمه نتوان گفت که شرست از اثری که از قوت غضبی و قوت شهوی
صادر میشود بل ازانجهت لا محاله از کمالات این دو قوت بود و اطلاق
شر که بران کنند از روی کنند که نفس ناطقه قوت ضبط ان دو قوت
ندارد و پس اطلاق شر بدان دو قوت از جهت عدم ضبط قوت نفس ناطقه

است مران دو قوت را و هم چنین آلام و اسقام را نتوان گفت که شر است
از اثر وی که ادراکات باشند یا از اثر وی که از اسباب موذیه مثل تعفن
اخلاط و غیره حاصل شده باشد بلکه چون بسبب عدم انبساط حرارت غریزی
میشوند در بدن شر شوند یا چون بسبب تفرق اتصال در عضو متالم شوند و هم
چنین هر چیزرا که تتبع کنی که اطلاق شر بر ان کنند از این قبیل خواهد بود

فصل دوم در بیان قسمت موجودات بحسب خیر و شر و بیان آنکه هر چه از
واجب الوجود صادر شود خیر بود بدانکه قسمت عقلی قسمت ممکنات کند بر
پنج قسم خیر مطلق و خیر غالب و شر مطلق و شر غالب و خیر و شر مساوی از
این پنج قسم دو قسمش موجود است و سه قسم دیگر بمنزله عدم است اما دلیل
بر وجود قسم اول آنکه چون واجب الوجود خیر محض است و امکان صدور
این قسم که خیر مطلق باشد از و مراو را ثابت پس واجب بود که از ان
صادر شود چه اگر ممکن باشد و صادر نشود لازم آید که نوعی نقصان در
مبدا که خیر محض است پیدا شود و حال آنکه آن خیر محض است و تمام و فوق
التمام است و مثال این قسم عقول بود چه عقول را هر کمال که ممکن است بالفعل
حاصل بود و پس در ایشان هیچ نقصان تصور نتوان کرد تا شر بسبب نقصانی
که در ایشان تصور توان کرد بدایشان اسناد توان داد اما دلیل بر
وجود قسم دوم که خیر غالب باشد آنست که اگر این قسم صادر نشود
لازم آید که خیر کثیر از و فوت شود و نشاید که واجب الوجود ترک خیر کثیر
کند از برای شر قلیل و اگر نه لازم آید که شر کثیر از و بوجود آمده باشد
و این محال بود و مثال این قسم چون آتش بود که اگر چه چیزی که ملاقی

آن شود

آن شود از جامه و بدن بسوزاند اما نظر بفایده که دارد اینقدر مضرت
سهل بود چه اگر آتش نبودی وجود مرکبات از انسان و حیوان و نبات و
معادن مطلقا نبودی و این شر کثیر باشد و هم چنین بعضی از افراد انسان
اگر چه در غایت شقاوت اند اما نظر بانبیا و اوصیای انبیا خصوصا خاتم
النبیین و سید المرسلین صلوات الله و سلامه علیه و آله که علت غایی ایجاد عالمست
شقاوت ایشان در جنب آن سهلست البته ایجاد نکردن این نوع بسبب شقاوت
که در نفس بعضی از ایشانست شر کثیر بودی اما دلیل بر آنکه اقسام سه گانه
موجود نیستند آنست که چون جمیع موجودات بغایات واجب الوجود و عقول
مجرده که همه خیر محض اند بوجود می آیند محال باشد که این اقسام سه گانه موجود
باشند و اگر نه منافی خیریت ایشان بود و یقین است که اگر چه مرض و درد و
غم بسیار اند درین عالم اما صحت و سلامت و فرح بیشتر بود و اینقدر شر در که
بیان کردیم جز در عالم کون و فساد نبود و درین عالم از بهر تضادی بود که
آن تضاد ضروری باشد چه اگر تضاد نبودی مزاج نبودی و اگر مزاج نبودی
وجود اشخاص نامتناهی که بعضی از انها که فاتح ابواب خیرات و مغلق ابواب
بر انبا از نوع مخلوق نبودی چه حصول انواع که از عناصر چهار گانه حاصل
میشود جز بسبب فعل و انفعال نباشد و وجود فعل و انفعال جز بواسطه تضاد
نبود و پس بواسطه تضاد فیض دایم که آن خیر بود و نسبت با نظام کل حاصل آید
و شریت آن نسبت بعضی از اشخاص باشد با آنکه اثر شر جزوی که از تضاد
لازم آید نسبت به هیچ فاعل نتوان کرد چه تضاد مقتضی طبیعت اضداد بود لیکن
خیر غالب بود سوال اگر گویند چرا قسم دوم را بر وجهی موجود نگردانید که هیچ

شر با او نبودی نادر وجود خیر نبودی گوییم که اگر شر لازم او نبودی چون
قسم اول بودی و قسم دوم که مذکور شد که وجود او از مبدأ اول که منبع همه
خیرات است واجب بود واجب بوجود نیامدی و بحقیقت معنی این سؤال
راجع بآن میشود که گویند که چرا قسم دوم را قسم اول نکرد و این از قبیل
آنست که کسی گوید که چرا آتش را آب نکرد گوییم که قلب جهت از جمله ممتنعات است
و اگر گوید چرا آتش را موجود کرد جواب هم آن است که نکردنش شر کثیر است
و کردنش مستلزم خیر کثیر و خیر کثیر البته اولی و انفع خواهد بود از شر کثیر سؤال
اگر کسی گوید که شما میگویید که خیر غالب است بر شر و حال آنکه ما در نوع
انسان که اشرف انواع کائنات است شر را غالب می یابیم بر خیر چه اکثر اشخاص
انسان موصوف بامور اند که نقیض کمال باشد چون جهل و غلبه شهوت
و غلبه غضب هرچند که از بعضی از این امور سعادت دنیوی حاصل می آید
اما نسبت بشقاوت اخروی که از حصول این امور در نفس هم میرسد بسیار حقیر
و قلیل بود و پس در این اشخاص شر غالب باشد و چون در این نوع که اشرف
انواع کائنات باشد شر غالب باشد در دیگر انواع بطریق اولی غالب باشد
پس لازم آید که شر در عالم کون و فساد غالب باشد پس لازم آید که شر در عالم
جواب گوییم که احوال انسان در آخرت هم بقیاس حال انسان بود در دنیا
چه هم چنانکه احوال بدن سه قسم باشد قسمی که تمام باشد در صحت و قسمی که
متوسط باشد در صحت و قسمی که خالی باشد از صحت و دائما رنجور باشد هم
چنین احوال نفس بر سه قسم بود قسمی که در علوم و اخلاق حمیده کامل و تمام
باشد و قسمی که از علوم و اخلاق حمیده خالی بود و بانواع جهل و رذائل موصوف

وقلب جهت

وقسمی که متوسط باشد

وهم

وهمچنانکه قسم اول از اقسام سه گانه که در آن اعتبار احوال بدن کردیم از سعادت دنیوی
قسطی تمام و حظی وافر دارد و قسم دوم قسطی کمتر از آن و قسم سوم در معرض همه
زحمتها و بدبختیها باشد قسم اول از اقسام سه گانه که در آن اعتبار احوال نفس کردیم
حظی تمام و قسطی وافر از سعادات اخروی و کمالات ابدی یابد و قسم دوم
حظی کمتر از آن و قسم سوم در معرض شقاوت ابدی و خیبت و خسران دائمی باشد
و چون قسم متوسط غالبست یعنی آن طایفه که حال ایشان در امور معاد متوسط
باشد از آن دو قسم دیگر بیشتر است و هر یک از آن دو طرف دیگر نادر پس
چون این قسم متوسط را که بیشتر از طرفین است اضافه کنیم بر قسم اول که در کمال
علم و عمل و در غایت صلاح و تقوی است لاجرم خیر غالب بود بر شر که آن
قسم سوم است پس چنان نیست که خیر غالب بر شر نشود تنبیه باید دانست که
سعادت اخروی منحصر بر نوع نیست بل انواع کثیره باشد و هم چنین باید دانست که
سعادت اخروی لازم نیست که جز بتحصیل علوم نشود هرچند که آنچه بتحصیل علوم است اتم
و اشرف است بلکه بدون تحصیل علوم نیز آن سعادت ممکن است مر بعضی را و هم چنین باید دانست
که هرکس که بنوعی از رذائل موصوف شده باشد او را خلاصی از عذاب عقاب باشد چه موجب
شقاوت ابدی و خیبت سرمدی جز جهل مرکب نباشد و باقی دیگر عذابها که در آخرت
باشد لاجرم منقطع شود چه زمان معصیت متناهی است و ممکن است که خلود عبارت
از مکث طویل باشد و فقهای امامیه خلف در وعده جایز نمیدانند اما خلف در وعید
جایز میدانند و میگویند که آنچه در آیه کریمه واقع شده است لا تحسبن الله مخلف
وعده رسله دلالت بر مخلف وعیده نمیتواند که حدیث قدسی سبقت رحمتی
غضبی اشاره بدین معنی باشد و این نحو مجازات بالبدیهیه از راه تشفی غیظ

نخواهد بود بلکه از برای اصلاح حال عاصی و تکمیل نفس اوست از قبیل شرب مره منقیه
و تصفیه کدورات او به مغشوش است که فی الحقیقه از برای عاصی ضرور و در کار است
و چون کلام بمسئله جبر و اختیار کشید باید که قدری از آن مراتب تقدیر هم مستعدین
استطراداً مرقوم کلک بیان گردد هرچند خوض و تفکر در مسئله قضا و قدر
ممنوع است اما داشتن اصول دین بعنوان اعتقاد و یقین که منبعث از قبول قلبیست
هم واجبست و مسئله دوم از مسائل خمسه مسئله عدلست و جبر بحسب ظاهر منافات با عدل است چه
عدل معنی ندارد بغیر از اینکه خدای تعالی ظالم و جایر نیست و اعتقاد داشتن باین
مستلزم اعتقاد داشتن بر استقلال عبد در افعال اختیاریه خود بدون مدخلیت غیر
و همچنین بر اختیار نیز مفاسدی چند مترتب میشود و آیات و احادیث ماثوره
بعضی نص در جبرند و بعضی نص در اختیار و اعتقاد بهر دو باهم مستلزم عدم اعتقاد
بدیگری است چه اجتماع نقیضین از جمله ممتنعات است پس بقدر مقدور سعی در دفع و رفع
محذور و مناقضت و منافرت ظاهری که در میانه آیات و احادیث
واقع شده است باید نمود والله الموفق للسداد بدانکه علما را در افعال
صادره از عباد سه مذهب است اول جبر محض و آن مذهب اشعری است
و ایشان فعل بنده را مخلوق خدا میدانند بی واسطه و مدخلیت اختیار و اراده
عبد دوم تفویض محض و آن مذهب اکثر معتزله است سوم نه تفویض محض
و نه جبر محض همچنین که در احادیث ائمه طاهرین واقع شده که لا جبر و لا
تفویض بل امر بین امرین و محقق طوسی در رساله علم معنی حدیث را چنین ایراد
نموده که علل و اسباب در ترتیب فعل هستند بعید و اراده اوست و علل و اسباب
بعیده منتهی بمبدء المبادی است پس اگر کسی گوید که هرچند فعل صادر از

عبد

عبد بسبب اراده او باشد اما اراده و اختیاری او نیست برای آنکه اراده او
امری ممکن است موجود و علتی میخواهد اگر علتش ذات عبد باشد لابد اضطراری
خواهد بود چه تخلف معلول از علت تامه روا نباشد و اگر علتش امور خارجه
از ذات عبد باشد باز بعنوان اضطرار خواهد بود چه امور خارجه
اگر باراده عبد واقع شده نقل کلام باز در آن اراده میکنیم و تسلسل
لازم آید و اگر باراده عبد واقع نشده لابد سلسله اسباب منتهی بعلت العلل
میشود و باز فعل عبد بعنوان اضطرار باشد هرچند باراده عبد باشد چه قبل
از این گفتیم که تخلف معلول از علت تامه روا نباشد و چون چنین باشد
از جود و کرم الهی که منبع همه خیراتست کجا سزاوار باشد که صاحب معصیت را
بسبب صدور معصیت عذاب کند چه عذاب کردن صاحب معصیت چون
صدور معصیت از او واجب بود نوعی از ظلم مینماید و واجب الوجود از
ظلم منزه است جواب گوییم که عذاب و عقوبت در صدور معصیت از او
بسبب صدور معصیت از او باشد و صدور معصیت از او بسبب امری خارج
از ذات او نباشد بلکه ذاتش مقتضی باشد بسبب میلی که بشهوت و غضب
دارد و بسبب و میل امور اتفاقیه باشد که بسبب او در و ملکات حاصل شود
که آن ملکات تا با بدن تعلق نفس باقی باشد از او دور نتواند گردید
چنانچه بعد از این یاد کنیم اما چون نفس از بدن مفارقت کند او را
آن ملکات که سبب عقوبت و عذاب است کند و حال انسان در این معنی چون
حال مریض باشد که تقصیر در احتما کند و باطعمه ناموافق و غذاهای نامناسب
دست دراز کند تا با خر او را الم‌هائی سخت پیدا شود و هم چنانکه معلوم است

کر آن الم که مریض احساس آید نه از سببی خارج باشد بل از لوازم ذات او
هم چنین عقوبتی که نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن یابد از سببی
خارجی باشد بلکه از لوازم ذات او باشد و اگر کسی گوید که باری تعالی
مکروا ستثنا و فعل او میل و استثنا دیس با امور اتفاقیه چه امور اتفاقی بدون
اسباب در خارج موجود نیستند نهایت اسباب اینها جلی نیست بلکه خفایی
دارد و باز سلسله اسباب منتهی بعلت العلل میشود و بر هر تقدیر مجبور خواهد
بود و بعضی از اکابر برای تفصی ازین بحث قایل تخلف معلول از علت تامه شده
و گویند که تخلف جایز است یعنی عبد میتواند که اراده نکند هر چند
علت اراده تمام باشد باز بر ایشان محذوری که بر جبر لازم می آید لازم
می آید چه محذور مشترک الورود است برای آنکه ما میگوییم که بر فرض تسلیم که
زید قادر بر فعل و ترک هر دو است اما چه جهت دارد که عمرو و زید هر دو
قادر بر فعل و ترک هستند و زید عاصی است و عمرو مطیع بالبدیهه سوای
آنکه گویا که نفس زید چون شقاوت دارد هر چند میتواند که عصیان
نکند اما بسبب آن شقاوتی که در ذاتش هست ارتکاب معاصی
میکند و چون نفس عمرو سعادت دارد ارتکاب معاصی نمی کند
و شقاوت و سعادتی که لازم ذات باشد منتهی شود بعلت العلل
که فاعل و خالق ذات است چه هیچ موجودی از موجودات ممکنه و علت فاعلی
در خارج موجود نیست سوای ذات واجب الوجود که علت العلل است و
محتاج بعلت نیست و مبنی کلام حکما برین است و همین که هر غایت منظور
ماحصل آنکه بر قایلین بجبر لازم می آید بر قایلین باختیار نیز لازم می آید چه محذور

باقول بتخلف

مشترک الورود است و بعضی گویند که بمحض همین که مرضی اوست هر چند
مجبور است مستحق عذاب است باز گوییم که مرضی بودن بسبب شقاوتی است
که در ذوات ایشان است و همان بحث وارد است پس تفصی ازین باز
همان است که قبل ازین مذکور شد که عذاب و عقاب از راه تشفی
غیظ نخواهد بود بلکه از قبیل شرب دوای مسقیه و تصفیه کدورات نفوس است
و چنین میگوییم که مقصود جناب اقدس از عذاب عاصی نیست مگر تکمیل
نفوس عاصی و تصفیه جواهر نفوس ایشان از کدورت عیوب و وسخ الوان
و ازاله هیاتی که بسبب جهل اکتساب کرده اند پس عذاب ایشان بعد از
وقوع معصیت و صدور ذنوب از ایشان بسبب امری نیست که راجع شود
بجناب کبریا و این در غایت ظهور است چه استکمال مطلق جایز نیست و از برای
تشفی غیظ و شدت خشم و غضب بر مذنب باز نخواهد بود و برای آنکه خدای تعالی
منزه است از اینها چه وصف کرده نفس خود را بالحلم و عفو و رحمت و غفران
و دیگر از برای مصلحتی و حکمتی که عاید بنظام کل شود نیز نخواهد بود چه مرتبه دیگر
ایشان بدنیا نخواهند آمد که قبل از آمدن متنبه شوند که من بعد عصیان نکنند
و مراد مضرت عاصی هم نیست و مراد مضرت عاصی هم پس لابد مراد نفع ایشان
خواهد بود و نفع نیست مگر تکمیل نفوس ایشان و اگر کسی گوید که بنا برین لازم
می آید انتهای عذاب کفار هر چند مشترک باشد چه بعد از تکمیل دیگر چه عذاب
و این خلاف اجماع مسلمین و احادیث نبوی و آیات کلامیه است جواب
میگوییم که انقطاع عذاب کفار مخالف سنت و کتاب نیست بلکه
اجماع نیست مگر بر خلود ایشان در نار و عدم خروج ایشان از عدم

[illegible]

انتهای عذاب ایشان و با آنکه جایز است که حصول کمالات برای کفار
بر سبیل تدریج الی غیر النهایه باشد و میتوان گفتن که لطف نه عذاب با
آنکه علماء امامیه همه قائلند که استحقاق ثواب صدق در وعده است
نه صدق در وعید همچنین که در آیه کریمه واقع شده که لا تحسبن الله مخلف
وعده رسله و نگفت وعیده و دیگر ممکن است که خدای تعالی در آخرت کیفیتی
در نار احداث کند که احراق نکند هم چنین که در حدیث نبوی وارد شده
که سیأتی علی جهنم زمان ینبت فی قعرها الجرجیر هم چنین که در نشاء بر
حضرت ابرهیم خلیل علیه السلام واقع شد و کریمه یا نار کونی بردا و سلاما
علی ابراهیم مفصح آنست و هر یک از ناس را مرتبه و درجه که در نشأتین
باشد که دیگری نداشته و دارنده مرتبه ادنا خبری از مرتبه اعلی نداشته باشد
و بان مرتبه که دارد راضی باشد هم چنین که جعل نهایت رضا از سرگین
دارد و خبری از کیفیت گلش ندارد و خواهشی بسوی او نه چه مزاجش
غایت موافقت بهوای سرگین دارد و مشهور است که از استشمام رایحه
مشک بمیرد و اگر کسی گوید که اینها که مستحق مراتب عالیه و کرامات نامتناهی
گشتند چه کرده بودند و اینها که مستحق حرمان ابدی و خیبت جاودانی
از ایشان چه صادر شده بود گوییم که قبل از این بیان کردیم که موجودات
بر دو گونه اند خیر محض و خیر مجرد غالب خیر محض عقول مجرده و روحانیات
و خیر غالب که واقع است در عالم کون و فساد و مستند باستعدادهای
مختلف ماده است و استعداد مختلف ماده مستند باتصالات کواکب و
اجتماع و استقبال و قرانات علوی و سفلی و طلوع و غروب و ظهور و خفاء

کواکب

کواکب و خسوفات و کسوفات و خواص شرف و هبوط و تاثیرات اوج
و حضیض و امثال اینها و اختلاف اوضاعی که هیولا عناصر را از اوضاع
فلک دارد چه هر جزوی از اجزاء هیولا وضع خاصی دارد نظر بافلاک
که بعضی از اجزاء قریب بقطب و بعضی قریب بمنطقه و بعضی دیگر در مابین
قطب و منطقه و هر جزوی از اجزاء هیولا وضع خاصی که نظر باوضاع فلکی
که دارد یک نحو استعدادی بهم میرساند و مستعد هر نحو قابلیتی که گردد از
مبدأ فیاض بر وی فایض میشود و مخفی نیست آنکه همه اجزاء کیفیت و اشتراک باشند
با افلاک در غایت ظهور است و هیولا ماده همه است پس هر جزو بقدر استعداد
از و مستفید میگردد بنابرین آن جزوی از هیولا که قابلیت نفس سعیدی دارد
نفس سعیدی و آنچه قابلیت نفس شقی دارد نفسی شقی بحسب اقتضای
قضا و قدر باین اسماء جمالی و جلالی بر وی فایض میگردد و ممکن است که حدیث
نبوی که السعید فی بطن امه و الشقی فی بطن امه اشاره بدین معنی باشد و تحقیقی
که محقق طوسی قدس سره در رساله علم فرموده و بنای کلام خود را
مطابق حدیث ائمه طاهرین که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین
باشد گذاشته ماحصلش اینست که علل و اسباب قریبه مستند بعیدات
و علل و اسباب بعیده مستند بعیدتر و المبادی و غایت الغایات باز
بالاخره علل و اسباب قریبه منتهی بعلل و اسباب بعیده خواهد شد و
همان محذوری که بر جبر لازم می آید لازم خواهد آمد پس بجز آنچه ما تقتضی
از ان جستیم تقصی بچیز دیگر نمیتوان جست و تفصیل آنچه جناب خواجه در آن
رساله تقریر فرموده اینست که بعضی افعال از حیوان صادر میشود که

اصلا و مطلقا شعور بآن ندارد چه جای قدرت و اختیار بران مثل
فعل طبیعت از قبیل نمو و هضم غذا و گاهی صادر میشود از حیوان فعلی چند
که شعور بران دارد اما اختیاری او نیست از قبیل نوم و تیقظ و گاهی
صادر میشود از و افعال چند که شعور بآن دارد و صدور آنها باراده
و اختیار اوست و صحیح است صادر شدن فعل از و بدون قصد او بسوی
فعل چه گاهی صادر میشود از و فعلی چند که قصد بسوی او ندارد و گاهی قصد
بسوی چیزی میکند از و صادر نمیشود پس صحت صدور فعل و لا صدور فعل
عبارتست از قدرت و قدرت کافی نیست در صدور فعل مگر بعد از ترجیح احد
جانبین بر جانب دیگر و ترجیح نمیباشد مگر بقصدی که مسمی باراده است
یا بداعی و بعد از قدرت و اراده واجب میشود صدور فعل و نزد فقدان
یکی از آنها یا هر دو آنها صدور فعل ممتنع است اگر چه جمعی قائل بترجیح
بلا مرجح شده اند و متمسک شده اند بمثالهای جزئیه و باید دانست که
ترجیح دادن غیر علم بترجیح است و ترجیح دادن محتاج است بوجود
مرجح نه بعلم بمرجح و هر فعلی که صادر میشود از فاعل اگر بسبب حصول قدرت
و اراده اوست آن فعل باختیار اوست و هر چه چنین نیست بقدرت و
اختیار او نیست و سؤال دیگر سائل که بعد از حصول قدرت و اراده و آیا
قادر بر ترک هست یا نه آنکه قائل است که ممکن بعد از آنکه یافت شد ممکن است
که معدوم شود در حال وجودش میگوید که قادر است بر ترک و محال میداند
که قدرت حاصل شده باشد برای شخصی بسبب قدرت و الا تسلسل لازم
آید و اما حصول اراده را بسبب قدرت و اراده سابقه میداند مثل

آنکسی که تردد داشته باشد در طلب اصلح وجوه پس بعد از علم باصلح وجوه
قصد میکند بسوی وقوع هر کدام را که او صالح داند و این اراده که حاصل
شده است از برای او بسبب اسبابی چند میداند که کسب کرده که عبارت از
قدرت بر فکر و اراده و علم سابق باشد پس بعضی از آنها نیز بقدرت و اراده
او خواهد بود و الا تسلسل میشود و حکمی که توقف میکند باز در اسبابی چند که
حاصل نشده است بقدرت و اراده او و بلا شک نزد حصول اسباب فعل
واجبست و نزد فقدان اسباب ممتنع است پس آنکسی که ناظر است بعلل و اسباب
بعیده و میداند که نه بقدرت فاعل است و باراده او قائل بجبر است و این
مطلقا صحیح نیست از برای آنکه سبب قریب از برای فعل قدرت و اراده
عبد است و آنکسی که نظر میکند بسبب قریب حکم میکند باختیار و این هم
صحیح نیست مطلقا از برای آنکه فعل حاصل نشده باسبابی که همه آنها
مقدور فاعل باشد پس حق آنست که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین
انتهی کلام المحقق قدس سره و محصل کلام محقق قدس سره آنست که هر یک از قدرت
عبد و اراده او و اسباب خارجه که باختیار او نیست دخل دارد و فی
الجمله در صدور فعل و هیچکدام مستقل نیستند بدون دیگری پس جبر محض است
و نه اختیار صرف چنانچه ظاهر است که لابد است از هر فعلی که صادر میشود از فاعل
باختیار است از مرجح [illegible] بالضروره و مرجح باختیار او نیست هم چنین که
گذشت بلکه مرجح شوق است هم چنین که شیخ در تعلیقات خود تصریح بآن کرده
و شوق موجب اراده است لکن نه بحیثیتی که تخلف از او نتواند کرد و اصلا
بهیچ حال بر بن رفته پس تخلف اراده از هر یک از اسباب خلاف [illegible]

مراتب شوق بحسب اختلاف اوقات ضروری است بلکه واجب میشود بعد علت
فاعل از برای آنکه نفوس ما در خیریت و شریت یا فی نفسه یا بسبب امور خارجه
متفاوتست بحسب اوقات و ازمان پس فاعل را دخلی در صدد و فعل هست بالضم
پس هرگاه حاصل شد از برای ما شوق بسوی فعلی قبیح مثلا اگر نفس ما در
اینوقت شرارتی دارد بحیثیتی که ممکن باشد صدور این فعل قبیح
از او این شوق موجب اراده او میشود و الا شوق موجب
اراده نمیشود پس ظاهر شد که هر یک از قدرت ما و اختیار ما و اسباب
خارجه غیر اختیاریه که از جمله آن یکی ترجیح دادنست و ترجیح دادن
متسندانست بسعادت و شقاوت نفس دخل دارند بحیثیتی که نه جبر محض باشد
و نه اختیار بحت و این خلاف مذهب شیخ اشعریست چه او قدرت عبد را
موثر اصلا نمیداند در صدد و فعل بلکه جزء علت هم نمیداند و همچنین که تصریح
کرده اند بآن اکثر ایشان و ایضا وارد میآید بر ایشان که قایلند بلا
جبر و لا تفویض آنچه وارد می آید بر جبریه محضه محض که تحقیق کردیم
در موضع خود پس اگر بگویی که تو تسلیم کردیم که دلیل دفع میکند تا حد بسیاری فی
الجمله لیکن مشکل میشود عقاب مذنبین از برای آنکه ذنوب بنا بر تقریری که
تو کردی حاصل میشود فی الحقیقه مگر از نقصان نفوس بحسب ذات یا بسبب
امور خارجه یا باسباب خیند که هیچکدام از اینها باختیار عبد نیست حقیقة
پس عقاب مذنب در اینصورت ظلم خواهد بود و ظلم لایق جناب اقدس نیست
جواب میگوییم که این محقق است که مقصود جناب اقدس از عقاب عاصی
نیست مگر تکمیل نفس او و تصفیه جوهر نفس او و از اوساخ ذنوب تیره یا عیوب.

درصدد و نظام

حقیقه که هیات ردیه که در نفس او حاصل شده بسبب مداومت و مواظبت بر
معاصی پس عذاب مذنب بعد از وقوع ذنب و صدور سیئه از او بالبدیهه
جایز نیست که از برای امری باشد که راجع شود بخدا تعالی و همچنین جایز
نیست که بجهت تشفی غیظ یا بسبب شدت غضب و خشم بر مذنب باشد برای
آنکه خدا تعالی ذات مقدس خود را وصف کرده بحلم و رحمت و عفو و مغفرت
پس چگونه صحیح است که فعل او از راه غضب و غیظ باشد و جایز نیست باز که از
برای مصلحتی و حکمی باشد که عباد متنبه شوند و من بعد ارتکاب معاصی
نکنند و جایز نیست باز که از برای مضرتی باشد که بایشان رسد
چه رسانیدن مضرت ظلم است و هیچکدام از اینها را اسناد بجناب
اقدس نتوان داد تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا بل مقصود جناب اقدس
لایح نیست مگر نفع ایشان و دفع ضرر از ایشان برای آنکه خلق کرده خلق را
که نفع رساند بایشان و دفع ضرر کند از ایشان و نفع نیست مگر تکمیل
نفوس ایشان پس شرع و عقل هر دو مطابقند در اینکه حکمت در تکلیف نیست
مگر تکمیل نفوس بشریت و ازاله شرور کسبیه و فطریه از این نوع پس بتحقیق
جمیع افراد انسان قابل کمالند اما بتفاوت مراتب پس بعضی از ایشان
کامل میشوند بمجرد اوامر و نواهی در این نشأه و بعضی بتعذیب الهی در آن
نشأه پس هر که تکمیل نفس خود نکرد در این نشأه در آن نشأه بنحوی که تقریر شد
معذب خواهد بود چه هر که در غواشی ماده منهمک شد و ملابس امور طبیعت
و اوساخ او گردید و در ظلمات جهل و شر ماند و آب حیوة فضائل و کمالات
باطن خود را از دنس جهل و رذایل و شوائب غواشی ماده ظاهر نگردانید و مختلط باهل

دنیا شد و اکتساب اخلاق رذیله ایشان کرد و متصف بصفات ذمیمه
ایشان شد در برزخ و دوزخ تمنای بازگشت بجهان فانی و اعراض حسرت تمامی
آنجهانی باز خواهد ماند چه موجودات آن نشاه در گرو کردار است
و دانش درست و شیوه های بزرگ که وصلت الفت با ابدا حبان و در نعم
مناسبت بارواح پاکان است داشته اند آه آه نمیدانم که چاره جست
و درمان درد وم در دست کیست و درین هنگام که هنوز خواب آلود غفلت
شب زندگی بزبان رفته ام چه میتوانم گفت و باز یافت آنچه از دست گذشته ام
درکجا و از که میتوانم کرد نمیدانم که آخر انجام کار چه خواهد بود و آسایش
درکدام منزل روی خواهد نمود نظم گر من زعجایبی که در جان دارم • دیوانه نشوم
ز دیوانگی است • و بعضی از اکابر تمثیل کرده اند مثلا از برای آنکه فعل صادر
از عبد بعینه فعل خدا تعالی است اما نه نظر بطریقی که جبریه میگویند و نه
بطریقی که قدریه باز میگویند و نه بطوری که فلاسفه نیز میگویند و خلاصه
کلام ایشان آنکه نگاه کن با فعال حواس و قوی که از برای نفس انسانی
میباشد که خدا تعالی خلق کرده او را که مظهر صفات جلال و جمالی باشد و
همچنین که در حدیث نبوی وارد است که من عرف نفسه فقد عرف ربه
پس از روی تحقیق نظر عمیق فعل هر حاسه از حواس و هر قوه از قوی
از این حیثیت که فعل آن قوت است فعل نفس است مثلا ابصار فعل بصر است
و همچنین سماع فعل سمع است بلا شک از برای آنکه ابصار و سماع واقع نمیشود
مگر بسبب انفعال جسمانی و آن بعینه فعل نفس است هم چنین که در حکمه ربیعه
مشهور است که نفس استخدام قوی میکند هم چنین که گاهی استخدام کاتبی

نقاشی کند نهایت فرقی که هست اینست که استخدام در اینجا طبیعی و در آنجا غیر طبیعی
هم چنین که در مقام خود بیان شده که نفس بعینها عینی است باصره و اذن
سامع و هم چنین قوتی است قوی در ید و قوتی است ماشی در رجل پس با و
می بیند چشم و با و میشنود گوش و با و قدرت دارد ید و با و راه میرود
پای پس نفس با تجرد و تنزهی که دارد از بدن و قوای بدن خالی نیست از و
هیچ جزوی از اجزای بدن خواه عالی و خواه سافل یعنی که هویتی نیست از
برای قوی مگر نفس از برای آنکه نفس هویتی است واحد عقلی که جامع هویات
قوی و اجزاء بدن است و مضمحل میشود در او هویات سایر قوی و اجزای
آنکه آن محیطست بقوی و غالبست بر همه قوی و مبداء قوی از وست و منتهای
قوی بسوی اوست هم چنین که نفس منشاء فیض از خداست و مرجعش بسوی خداست
هم چنین جمیع اشیا مشرقشان از خداست و مغربشان بسوی خداست چنانکه
در حدیث نبوی وارد شده که منه المبدء و الیه العود و المصیر پس نفس گویا عبارت از
قلب معنوی باشد امیر حواس و جوارح است پس نمیکند هیچکدام از جارحه فعلی
الا باراده نفس که اگر اراده نفس نباشد جارحه هر آینه جمادی خواهند بود
بیحرکت و اراده نفس ناشی نمیشود از خود نفس بلکه ناشی میشود از اراده جناب
اقدس الهی که علت العلل و مبدء المبادی و غایت الغایاتست و عین ذات و اثبات
چه قبل از این بطریق برهان ثابت کردیم که علل و اسباب قریبه باید که
منتهی شود بعلل و اسباب بعیده و خدا خلق میکند در نفس اراده و مشیت را
و مشیت ایشان نیست مگر مشیت الهی پس چنین که ناشی میشود از نفس در باصره شعاعی
و بسبب آن ادراک الوان و اضواء کند و در سامعه قوتی که بسبب آن ادراک

اصوات کند پس همچنین خدا تعالی خلق میکند در نفس اراده و علمی که ادراک و تصرف
در امور کند و از این تحقیق روشن میشود قول خدا تعالی در آیه کریمه واقع شده که
مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى که سلب رمی کرده از حضرت
و بخود اسناد داده و همچنین قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم پس نسبت داده
قتل را بسوی ایشان و تعذیب را بسوی خود بسبب ایدی ایشان یعنی بسبب فعلی
که از ایشان صادر شده و تعذیب عین قتل است و از اینجا سر سخن مجبور بودن
فی عین الاختیار و مختار بودن فی عین الجبر ظاهر میشود و دفع محذور آن
بهمان است که سابقا عرض کردیم و بعضی از برای نقض گویند که عقوبت
نظر به بنده شر باشد نه قبیح چه صدور شر مطلقا قبیح نیست چه هر کار
شر مستلزم خیر کثیر باشد ترکش قبیح باشد چنانکه دانسته شد و خیر کثیر در مقام
انزجار اکثر مردم است بسبب بیم وعید از ارتکاب فعل قبیح و اگر گویند
که سبب چیست که بیم عقاب در بعضی مردم سبب انزجار از فعل قبیح شود و در بعضی
مردم نشود گوییم سببش اختلاف استعداد افراد است که موجب فیضان نفوس است
و بالاخره منتهی شود به تقضاء الهی که مقتضی اختلاف استعدادات است
و جهت نظام خیر و اختلاف استعدادات مستند است باختلاف اوضاع
هیولی عالم کون و فساد چه نظر بافلاک که ابای علوی اند بعضی از اجزاء هیولی
محاذات بمنطقه دارد و بعضی محاذی قطب است و بعضی در ما بین قطب و منطقه
واقع است و شر قلیلی که از این اختلاف لازم آید بفوت خیر کثیر قلیل باشد نظر بنظام
کل و آنچه بخاطر سواد اوراق میرسد آنست که بیم وعید بحسب اغلب سبب انزجار میشود
و ممکن نیست اتیان بوعید است و اتیان بوعید فایده بران مترتب نیست

چنین که قبل از این مذکور شد و استحقاق ثنا بسبب صدق در وعد است بلکه صدق
در وعید و هرگاه جایز باشد خلف در وعید و تکرار ارتکاب بسبکه عقوبت نظر
به بنده شر است نه قبیح فایده ندارد و هذا ما سنح لی فی مسئلة خلق الاعمال بالهام
الله تعالی عند تصادم الشکوک والاهواء و تراکم البدع والآراء فی زمان
شاع فیه الجهل والاصرار و انتشر فیه الانکار والاستکبار الی حیث یعد
العلوم الالهیة من جملة الشین والعار و بانکار المعارف الیقینیة یکتسب الجاه
والافتخار و یکاد ان ینقرض اهل علم التوحید من البلاد والدیار رب لا تذر
علی الارض من الکافرین دیارا ویابی الله الا ان یتم نوره ولو کره الکافرون

باب ششم در بحث بقاء نفس ناطقه بعد از مفارقت بدن بدانکه درین
مطلب دلایل بسیار گفته اند اول آنکه گوییم نفس انسانی بعد از آنکه از بدن
مفارقت کند باید که باقی باشد برای آنکه علت او که عقل فعال است بالاتفاق
باقی است و تا علت باقی است معلول باید که باقی باشد اما دلیل بر آنکه تا علت
باقیست معلول باید که باقی باشد آنست که هرگاه چیزی علت وجود چیزی باشد
باید که باقی به بقاء او باشد که اگر معلول با وجود علت فانی شود فنای او را
سببی باید که چه فنای او امری ممکن باشد و وقوع ممکن بی سبب محال بود
و چون چنین بود گوییم که سبب فناء او یا ذات او باشد یا غیر او نتواند
بود که ذات او باشد چه شیء موجب فناء خود نتواند شد برای آنکه
طریان عدم بر موجود از مرصد و منافی باشد پس باید که غیر او باشد
و هم چنین نتواند بود که غیر او باشد چه اگر آن غیر امری وجودی باشد
یا ضد او بود یا موجب ضد او چه بالبدیهه موجب فناء چیزی نتواند شد مگر

ضد یا موجب ضد و نتواند بود که ضد او باشد چه اگر ضد او بود لازم آید
که نفس را موضوعی باشد و حال آنکه او مجرد است و نتواند بود که موجب
ضد باشد چه هرچه ضد ندارد موجب ضد نخواهد بود و اثبات مجردات را
ضد و منافی نیست چه تضاد و منافات مخصوص بابعاد است خصوصا
ابعادی که در عالم کون و فساد واقع شده‌اند و نتواند بود که بموت و فساد
بدن باشد چه ثابت شد که نفس ناطقه جوهریست مجرد از ماده و قائم
نیست بماده و بدن پس موت و فساد بدن موجب موت و فساد وی نیز
نباشد و اگر امری عدمی باشد لابد باید که عدم چیزی باشد که
آنچیز را در وجود او مدخلی باشد و آن چیز یا علت موجبه او باشد که
عبارت از عقل فعال بود و اینکه عقل فعال باشد محال باشد چه بیان
کردیم که عدم و تغیر در عقول محال باشد پس لابد شرط بود و آن شرط
یا جوهری باشد یا عرضی نتواند بود که جوهری باشد چه جوهر قابل (علت قابلی)
او نباشد و مباین او باشد و هیچ باشد عدم نفس از عدم جوهری که علت
قابله او نباشد و نتواند بود نیز که عرض باشد چه اگر عرض باشد محل آن
عرض یا نفس باشد یا غیر نفس نتواند که عرضی باشد که محل او غیر نفس باشد
چه محال که از عدم جوهری مباین عدم او لازم نیاید بطریق اولی
از عدم عرضی مباین که محل او نباشد عدم او لازم نیاید و همچنین نتواند
بود که عرضی باشد که محل او نفس باشد چه عرضی که در نفس باشد از قبیل
ادراکات یا انفعال و انفعال است که متعلق ببدن نیست و هیچکدام از این
اعراض نتواند بود که شرط وجود نفس باشد که کمال نفس بدو باشد

چه اعراض هم

از قبیل

از قبیل تعقل مجهول معقولات و حصول اخلاق پسندیده او را باشد که شرط
وجود نفس باشد و اگر آن اعراض شرط وجود نفس باشند لازم آید
که نفوس خالی از کمال موجود نباشد چه محال باشد وجود مشروط بدون
وجود شرط و حال آنکه بسیاری از نفوس از کمالات بشری خالی‌اند
و چون ثابت شد که اگر او را فنا ممکن بودی یا بحسب ذات او بودی
یا بحسب غیر ذات و این هر دو قسم باطل پس لازم است که او را فنا نباشد
و مطلوب اینست سؤال اگر کسی گوید که شاید که فناء او بسبب موت و فساد
بدن باشد که در جواب گویا که نفس ناطقه جوهری است مجرد از ماده و قائم
بماده و بدن نیست که موت و فساد بدن موجب موت و فنای او گردد
بلکه فناء او بسبب قطع تعلق از ماده بدن است جواب گوییم که تعلق
نفس ببدن اضافتی بود که نفس را با بدن باشد و ضعیف‌ترین اعراض
عرض اضافه بود و چه تغیر در اضافه چنانکه معلوم کردی موجب تغیر ذات
نشود پس محال باشد که انقطاع تعلق نفس از بدن موجب فنای او باشد
دلیل دوم آنکه نفس ناطقه یا جوهری باشد بسیط غیر حال یا مرکب باشد اگر
بسیط باشد لامحاله معدوم نشود چه هر موجودی که زمانی باقی باشد و از پس آن
آن موجود آن باشد که فاسد گردد لامحاله پیش از فساد باقی باشد بالفعل
و فاسد باشد بالقوه و قوت فساد با فعل غیر فساد بالقوه باشد و اگر لازم
آید که هر چیز که باقی باشد ممکن الوجود و الفساد باشد و هر چیز ممکن الفساد
باشد باقی باشد و بطلان این ظاهر پس لازم آید که آن دو صفت
موصوف شان دو امر مختلف باشند و محال بود که بسیط را موصوف دو امر

مختلف باشد پس باید که بسیط معدوم نشود و اگر بسیط نباشد و مرکب باشد
نتواند بود که حال باشد چه قبل از این بیان کردیم که نفس جوهری باشد
مجرد و غیر حال و اگر مرکب باشد از بسیطی چند که همه غیر حال باشند یا بعضی غیر
حال باشد و بهر دو تقدیر جوهر بسیط غیر حال در مرکب موجود بود و
لا محاله جوهر بسیط آن غیر مرکب بود از قابل فساد و بقای بالفعل پس
هر دو تقدیر بسیطی لازم آید که بر آن بسیط عدم لا جایز نبود و بر این تقدیر
در بسیط محال باشد اجتماع بقا بالفعل و فساد بالقوه لیکن بقای
بالفعل حاصل پس فساد بالقوه ممتنع پس لازم آید که بر نفس فساد محال
باشد و مطلوب اینست سؤال اگر سائلی گوید که چرا نشاید که محل امکان
فساد نفس بدن بود همچنین که محل امکان حدوث او بدنست و
فرق نیست میان امکان حدوث و امکان فساد جواب گوییم که بدن
محل امکان حدوث نباشد بلکه بدن بهیات مخصوص محل امکان آن
صورت انسانی باشد که در وحال است لیکن وجود آن صورت ممکن
نباشد الا بمبدا آن صورت که نفس ناطقه بود پس حدوث نفس
بحسب استعداد و مهیا شدن بدن باشد مر آن صورت را که وجودش
بی نفس ممتنع باشد لا محاله آن امکان و مهیا شدن آن بدن زایل نشود و بحدوث
آن صورت که تابع حدوث نفس باشد چون در بدن آن صورت حادث
شود لا محاله بدن محل امکان فساد آن صورت باشد نه محل امکان فساد مبدا
آن صورت که نفس باشد چرا در ذاته مباین ذات بدن باشد پس تهیا مخصوص
شرط حدوث نفس باشد نه شرط وجود آن از آن روی که نفس مبدا آن صورت بود

یا مرکب باشد مجرد

کردد بدن

کردد بدن موجود شود نه از آن روی که موجود مجرد بود و معلوم است که
چون شی حادث شود واجب نبود که فاسد شود باطل شدن آنچه شرط
در حدوث آن همچون خانها که باقی مانند بعد از بنا که شرط حدوث خانه اند
و اگر گویند که چرا نشاید که هم چنانکه حدوث آن صورت بی حدوث نفس ممکن
نبود فساد آن صورت نیز بی فساد این نفس ممکن نبود جواب گوییم آنچه
اقتضاء حدوث معلول کند اقتضاء وجود جمیع علتها و شرایط آن معلول
کند اما لازم نباشد که آنچه اقتضاء فساد معلول کند اقتضاء فساد جمیع
علتها و شرایط آن معلول کند بلکه کافی باشد فساد یک شرط پس نفس ناطقه
بفساد آن صورت فاسد نشود و بنا بر این نفس ناطقه و سایر مجردات
قابل هیچگونه عدمی نشوند مگر عدمی ذاتی و اینکه در قرآن مجید واقع شده
که کل شی هالک الا وجهه نزد محققین محمول بر عدم ذاتی است چنانچه نقل
شده که در وقت شنیدن حدیث کان الله ولم یکن معه شی ابو یزید
بسطامی از روی تاکید و تصدیق فرموده که الآن کما کان و
میتواند بود که آیه کریمه محمول بر ظاهر نیز باشد باعتبار مستقبل در قیامت
کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر باعتبار ماضی و ازل که حدوث
عالم تا آن متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی اشیا در قیامت کبری
در لحظه از لحظات دهریه زمانیه جلوه کند و ظاهر شود و وجود اشیا
در آن لحظه باطن و مخفی گردد بسبب ظهور استیلاء وجود حقیقی واجب و
امام فخر گفته که چون نعت هالک و فانی اسم فاعلست و اسم فاعل مجاز در استقبال
پس بتقدیری که فنا و هلاک بمعنی تفرق اجزا باشد نیز درست تاویلیه تفرق

اجزاء در حال واقع نیست پس لابد است از حمل لفظ بر معنی مجاز باعتبار وقوع در
زمان مستقبل پس هر گاه ناچار باشد تاویل کردن فنا و بلیه بکونه ایلا و رجعا
الی الهلاک و الفناء فی الاستقبال کما ذکرتم لیس باولی من تاویله بکونه قابلا
از الفنا والهلاک
للعدم و الفناء مع کونه حقیقة فی الحال

قسم پنجم

در بحث معاد و احوال آن
از سعادت و شقاوت و آن چهار باب باشد

باب اول

در بیان معنی
لذت والم و آن پنج فصل است

فصل اول

در بیان معنی لذت بعضی گویند که
لذت ادراک ملایم باشد والم ادراک منافی و این تعریف بحسب اسم بود حقیقة
چه حقیقت آن ببدیهه عقل معلوم است و بعضی گویند که لذت ادراک و وصول
مدرک بود بدانچه پیش مدرک کمال و خیر باشد و الم ادراک وصول مدرک بود
بدانچه پیش مدرک آفت و شر بود و این هم تعریف باشد بحسب اسم و فرق
میان کمال و خیر آن بود که آنچه لذت مدرک بدان بود چون از قوت
بفعل آید آنرا کمال خوانند و از آن روی که مطلوب او باشد نسبت با وی خیر
باشد و از این معلوم شود که خیر و کمال اگرچه بحسب اعتبار دو چیزند اما
بالمآل یک چیزند و بعضی گمان برده اند که لذت محسوس نشود مگر بیکی از حواس
پنجگانه ظاهر و هر لذتی که محسوس بحواس ظاهر نشود آنرا موهومات و خیالات
دانند و این ظنی کاذب است بر چند وجه وجه اول آنکه اگر لذت غلبه و
غضب قوی تر از لذت محسوس نبودی هر آینه شخصی که مشغول بامری خسیس از
قبیل نرد و شطرنج بودی و پیش او غذاهای لطیف و شربتهای لذیذ حاضر شدی
البته دست از بازی کشیدی و بخوردن غذا پرداختی و حال آنکه بسبب لذت
غلبه التفات بمطعوم و مشروب نکند پس معلوم است که لذت غضب و

غلبه غالب بود بر لذت محسوس وجه دوم آنکه اکثر ناس لذت حشمت و جاه اختیار
کنند بر لذت محسوس و لذت محسوس ترک کنند برای آنکه مراعات حشمت
و جاه کنند پس لازم آید که لذت حشمت و جاه غالب باشد بر لذت محسوس
وجه سوم آنکه انسان بل حیوانات عجم بچه خود را در ایثار مطعوم و مشروب بر
خود مقدم دارند بل سلامت بچه بر سلامت نفس خود اختیار کنند پس لذت
ایثار غالب باشد بر لذت محسوس وجه چهارم آنکه لذات ملکی هیچ
شک نیست که نه بحسب مطعوم و مشروب باشد و لا محاله لذات ایشان اشرف
باشد از لذات بهایم و سباع پس باین وجوه چهارگانه روشن شد که
لذات غیر محسوس هست بلکه آن لذت اتم و اکمل و غالب است بر لذت محسوس
و باید دانست که لذت و ادراک همه لذتها لذتی بود که مدرک با ادراک وصول
آن لذت یابد که سبب کمال مدرک باشد و آن کمال نسبت بمدرک بمدرک
خیر باشد و هر خیر که نسبت بمدرک کمال باشد مدرک را بدان چیز شوق باشد
و هر چه نسبت بمدرک آفت باشد مدرک هارب از آن باشد و این امر است
وجدانی و اگر کسی گوید که حصول کمالات معقولات بالبدیهه مر انسان را
خیر و کمال است و معهذا اکثر ناس را شوق بسوی آن نیست و جهل و رذیله
آفت و از او گریزان نیستند جواب گوییم که عدم شوق مر انسان را بحصول
معقولات از جهت اشتغال او است بمحسوسات و انهماک او در غواشی
ماده و غفلت از آن کمال چه اشتغال و انهماک حاجب اوست از التفات
بسوی معقولات و چون ذوق نباشد شوق نباشد و هم چنین سبب عدم
هرب از جهل و رذایل و چون این معلوم شد گوییم که شک نیست که کمال و ادراک

کمال مختلف باشند که هر قوتی از قوی مدرکه در انسان وغیر انسان در
کمال ولذتی بود که خاص بدو باشد والمی بود که خاص بدو بود مثلا قوت
شهوی را کمال ولذتی بود بوصول محبوب چنانکه قوت ذوق را کمال ولذت
بچشیدن طعامهای خوش وقوت بصر را بدیدن صورتهای خوب اگر چه
تواند بود که سبب آن نه از خارج باشد چنانکه در خواب احساس چشیدن
شیرینیها واستماع آوازهای خوش وابصار صورتهای خوب وغیر آن
کند چه لذت بدان بود که ادراک ووصول بدانچیز حاصل شود که کمال وخیر بود
بنسبت با مدرک خواه آنچیز در خارج بود وخواه نبود وهم بر این قیاس بود والم هم
چنین قوت غضبی را کمال ولذتی بود چنانچه نفس او توقف بر کیفیت غالب
آمدن بر خصم وانتقام کشیدن از و حاصل آید وهم چنین سایر قوتها وچون
معلوم است که استکمال نفس ناطقه باستکمال قوت نظری وعملی بود وپس لذت
آن بحصول آن هردو کمال باشد وسعادت را اطلاق بر تابع آن لذت کنند
وشقاوت بر تابع المی که مقابل آن لذتست واما استکمال آن بحسب قوت
نظری چنان بود که صور موجودات بر آن ترتیب که موجود شده اند ورا اندر
حاصل آید از مبدا اول که واجب الوجود است وعقول مجرده ونفوس مقدسه حتی
موجودات عالم کون وفساد بحصول آن صور عالم عقلی شود مطابق عالم
حس وازاینجهت است که بعضی از حکما انسانرا عالم صغیر خوانند وعالم را انسان
کبیر واما استکمال آن بحسب قوت عملی چنان باشد که متولی شود بر قوتهای بدنی
واستیلا آن بر قوی بدنی بتحصیل فضائل اربع بود که آن حکمه وعدالت
وعفت وشجاعت باشد چنانچه در کتب اخلاق مذکور است وچون این

معلوم شد گوییم لذت نفس ناطقه که لذات عقلی باشد قوی تر از لذات حسی
باشد برای آنکه تفاوت در لذات بحسب قوت مدرک وادراک ومعنی مدرک
بود چه هر چند مدرک قوی تر لذت تمامتر چه لذت طعم بحسب قوت شهوت
ذوق باشد ولذت مجامعه بحسب قوت شهوت ذوق باشد ولذت
مجامعه بحسب قوت شهوت جماع بود وهم چنین هر چند ادراک تمامتر لذت
تمامتر چه لذت نظر بصورتهای خوب باشد وهر چند صورت خوب تر ونیکوتر
لذت بیشتر باشد وهم چنین هر چند معنی مدرک موافق تر لذت با ادراک
آن بیشتر چه لذت بدیدن صورتها که در غایت خوبی بود بیشتر باشد از
لذت دیدن صورتها که در خوبی کمتر از آن باشد وچون بیک نفس ناطقه
قوی تر از حواس بود وادراک آن تمامتر از ادراک حواس باشد از آن
معنیها که او درمی یابد فاضل تر بود از معنیها که حواس درمی یابند پس لازم
آید که قوت نفس ناطقه قوی تر از لذات حواس باشد ولا محاله قوتی که او را
احتیاج بآلت نبود شریفتر از قوتی بود که محتاج بآلت باشد واما دلیل
بر آنکه ادراک نفس ناطقه قوی تر از ادراک حواس باشد آن است که حواس
بجز ظاهر اشیا را درنیابد ونفس ناطقه ظاهر وباطن را هردو دریابد وتمیز
میان اجزاء ماهیت وعوارض ماهیت کند وملائکه هر قوتی که ظاهر وباطن
را دریابد اقوی باشد از قوتی که ظاهر تنها را دریابد ودیگر آنکه نفس ناطقه
حقیقه چیزها را مجرد از علایق وغرایب ماده دریابد وحواس هیچ چیز را مجرد از ماده
وعلایق ماده نتواند دریافت ودیگر آنکه عقل هیچ چیز را بخلاف آنچه بود درنیابد وحکم
همه صادق باشد بخلاف حس چه حس غلط بسیار کند چنانچه بزرگ را کوچک بیند

و بعکس متحرک را ساکن یابد و بعکس امثال اینها و لامحاله هر قوتی که چیزها را
مطابق واقع دریابد ادراک آن تمامتر باشد از قوتی که چیزها را مطابق
واقع درنیابد اما دلیل بر آنکه هر معنی که نفس ناطقه آن را ادراک کند تمامتر و
فاضلتر است از معانی که قوی ادراک کنند آنکه نفس ناطقه ادراک واجب
الوجود و صفات او کند و ادراک عقول مجرده و نفوس و سایر مجردات
و روحانیات کند و حس ادراک عوارض و سطوح اجسام کند و لامحاله
ادراک واجب الوجود و صفات او و عقول مجرده و نفوس و روحانیات اشرف
و افضل اند از عوارض و سطوح اجسام پس بدین دلایل مذکوره روشن شد که
نفس ناطقه قوی تر از قوتهای حواس باشد و ادراک آن تمامتر از ادراک
حواس و قوی و معنیها که او دریابد افضل و اشرف از معانی که حواس و قوی
دریابد و چون چنین بود لذات او کاملتر از لذات حواس باشد که کمال و
شرف لذت بکمال و شرف مدرک و ادراک باشد فصل دوم در بیان
انواع المها و نقصانهای نفس ناطقه چون در فصل گذشته یاد کردیم که کمال
و سعادت نفس ناطقه باستکمال قوتی علمی و عملی باشد مناسب باشد درین
فصل بیان کردن نقصان و شقاوت و المی که نفس ناطقه را ممکن باشد
گوییم که فوت شدن کمال نفس ناطقه لامحاله از جهت عدم استعداد او یا
یا از جهت امری عدمی بود چنانکه کسی در اصل فطرت خود استعداد آن ناقص
باشد یا از جهت امری وجودی باشد چنانکه در نفس اموری که مضاد کمالات
باشد حاصل آید و این امور یا راسخ باشد یا غیر راسخ پس سه قسم بود اول
آنکه بحسب نقصان غریزت بود دوم آنکه بحسب امور مضاد کمال که راسخ بود

در نفس

هو المنان

۱۸۶

در نفس سوم آنکه بحسب امور مضاد کمال که راسخ نباشد در نفس و هر یک از
این سه قسم منقسم شوند بدو قسم یکی بحسب قوت نظری و دیگری بحسب قوة
عملی پس اسباب نقصان و شقاوت شش بود و از این اسباب آنچه بحسب نقصان
غریزت بود خواه بحسب قوت نظری و خواه بحسب قوت عملی هرگز زایل نشود و لیکن آن
نفس را بعد از مفارقت هیچگونه عذاب نباشد و آنچه بحسب امور مضاد راسخ بود
و بحسب قوت نظری از قبیل جهل مرکب هرگز زایل نشود و آن نفس دایما بدان معذب باشد
و اما سه قسم دیگر که بحسب امور مضاد غیر راسخ باشد بحسب قوت نظری چون
اعتقادات که عوام را باشد و آنچه بحسب امور مضاد باشد بحسب قوة عملی خواه
راسخ و خواه غیر راسخ چون اخلاق و ملکات ناپسندیده لامحاله چون بحسب علایق
بدنی بود بعد از مفارقت زایل گردد بسبب آنکه غیر راسخ و بار سوخش بسبب میلانی
چند بود که از افعال بدنی و احوال مزاج در نفس حاصل آمده بود چون بدن باطل
شود آن نیز باطل شود نهایت آنکه زوالش مختلف باشد بعضی زود زایل شود
و بعضی دیرتر بسبب رسوخی که دارد و باید دانست که نفس ساده را شوقی بکمال نباشد
چه وقتی شوق بکمال حاصل آید که کمال را شناخته باشد و چون نفس ساده بود او را آگاهی
از کمال نباشد پس او را ابتلای او شوق نباشد و چون او را ابتلای و شوق
نبود او را الم نبود چه الم یافتن چیزهای ناموافق باشد و چون ما
آن را ساده فرض کرده ایم لامحاله او را الم نباشد یا نیافتن چیزهای موافق
و این وقتی روی دهد که آگاه باشد از موافقت آن چیز و ما او را ساده فرض
کرده ایم پس آگاهی از چیزی که موافق و کمال بدان باشد ندارد پس مولم و
معذب نخواهد بود و اما آن نفوسی که او را شوق بکمال باشد نفوسی باشند که

ببیل کسب واخته شود باشد که اورا کمالات چه معلوم کردن که از برای نفس
کمالی باشد بدیهی ست واگر این نفوس اگر کسب هیچ کمال نکنند یا بر وجهی باشد که
با وجود انکه کسب هیچ کمال نکرده کسب ضد او کمال کرده باشد یا چنین باشد
وانکه کسب ضد او کمال نکرده یا معترف باشد بوجود کمال یا معترف نباشد
بوجود کمال اگر معترف نباشد ان طایفه را منکران کمال خوانند واگر معترف
باشد اگر بجهت مشغول شدن بدانچه مانع باشد اورا از حصول کمال اکتساب
نکرده ان طایفه را معرضان از کمال خوانند واگر بجهت کسل هیچ کمال حاصل نکرده
ان طایفه را مهملان خوانند واین هر سه طایفه منکران ومعرضان ومهملان
معذب باشند معرضان ومهملان برای انکه اشتیاق بکمال دارند ومعذب باشند و
حال منکران از حال معرضان ومهملان بدتر است چه آن دو طایفه ممکن است
که بکمال بتدریج برسند اما منکران نخواهند رسید سؤال اگر کسی گوید که منکران
که کسب ضد او کمال کرده باشند لازم اید که ایشان را هیچ عذابی نبود برای
انکه اگر آن اعتقادات باطل که ایشان را بود در حال مفارقت نفس از بدن
زایل شود واز نفس ایشان هیچ گونه عذابی نبوده باشد واگر زایل نشود واورا
وقوف بنقصان خود نباشد هم چنانکه پیش از مفارقت نداشت پس اورا
بهیچ عذابی نباشد جواب گوییم که لذت نفس کامل بمشاهده ورسیدن
اوست بکمالات چه لذت عبارت از ادراک ووصول بکمال مدرک بود
وچون چنین باشد هر نفسی که در ان اعتقادات باطله باشد اورا لازم بحقیقت
آن اعتقادات باطله باشد وهرگز با انچه اعتقاد داشته باشد نرسد چه
باطل را وجودی واصلی نباشد که کسی باو رسد ودایما منتظر رسیدن آن

باشد ونیابد پس انچه امید بدان دارد معذب باشد

فصل سوم

در بیان حال لذت عارفان بدانکه واصلان عارف را یعنی آن طایفه که کامل
باشند بحسب قوت نظری وبحسب قوت عملی چون نفس ایشان مفارق
بدن شود بیکبار منجذب بعالم قدس شود برای انکه انسان را چون علم
الیقین حاصل شود در وقتی که تعلق تدبیر نفس با بدن باقی بود لامحاله
چون آن تعلق باطل شود بدرجه عین الیقین رسد ومراد از عین الیقین مشاهده
صور معقولات باشد وآن مشاهده تا انکه بیکبار منجذب بسوی عالم قدس
کردند متعذر باشد ولامحاله در ان حال ایشان را لذت عظیم وابتهاج تمام
حاصل آید وباید دانست که واجب نیست که این مرتبه همه نفوس را بعد از مفارقت
ابدان حاصل آید چه در وقتی که تعلق نفس با بدن باقی بود بعضی را کاملا
که بیشتر اوقات در تامل عالم جبروت وتفکر جهان قدس باشد واعراض
از امور بدنی نمایند والتفات بشواغل طبیعی نکنند این مرتبه حاصل بود
میتواند بود که علم تام حاصل شود بوجود لذتی ولیکن چون ذوق آن لذت
نیافته باشند [ایشان را] بسوی آن لذت شوق نبود چنانکه عنین که چون لذت جماع
نیافته بود بسوی آن اورا هیچ شوقی نبود وهم چنین تواند بود که علم تام
حاصل آید بوجود المی ولیکن چون زحمت آن ندیده باشد از ان احتراز
ننماید چنانکه کسی را که بوراثت رنجوری نیفتاده باشد در پرهیز کردن
از اسباب رنجوری ونفوس ساذج یعنی نفوس سلیمی که بر فطرت اصلی خود
بازمانده باشند وهیچ از امور طبیعی واعتقادات باطله درو اثر نکرده باشد
چون از عالم قدس وجهان ملکوت یاد کنند ایشان را شوقی وحالی نزدیک

به نحوی حاصل آید و چند انکه نحو و لم رحجت کنند سبب آن نداشند غمی لذت
آمیز ایشان را پیدا کرد و چنانچه در آن حال متحیر شوند سبب این مناسبتی باشد
ایشان را بی نفسه بعالم قدس باشد و شکی نیست که ایشان را چون شواغل بدنی
کم شود و بسبب خواب یا بسبب علت مرضی که در دماغ دارد و اگر چه حاذق
و تیز رو باشد او را اطلاعی بر امور غیبی دست میدهد و لا محه سبب آن
اطلاع اتصال نفس او باشد بعالم قدس چنانچه بعد از این معلوم خواهد
شد و معلوم است که او را سبب این اتصال لذتی حاصل میشود و چون
چنین باشد دور از کار نیست که شخص بعد از آنکه نفس او مفارق
بدن شود وجود شواغل لا محه کمتر از آن باشد که در حال مرض و چون
قلت شواغل سبب اتصال بعالم قدس است که آن اتصال سبب لذت
باشد پس لازم بود که او را در وقت مفارقت بدن لذت عقلی
بود و چون حال نفوس فاسق و شریر چنین بود حال دیگر نفوس که
غیر فاسق باشند و از انواع خیر محظوظ باشند لازم آید که از این بهتر
بود و پس واجب بود که بهر حال که هست بعد از مفارقت نفس از بدن
مسرت و ابتهاج بیش بود از الم و عذاب و اینجا مخصوص نفوسی باشد
که نقصان او از جهت شواغل بدنی و امور جسمانی باشد و بعضی از محققین
میگویند که عالم جسمانی از سموات و ارضین و با فیهما و ما بینهما و فیهما همه در
تغیر و تبدل و تجدد و سیلان است و دلیل بر اینکه هیچ جزوی از اجزاء عالم نیست
مگر اینکه متحرک است بنحوی از انحاء حرکت در این یا در وضع یا در کم یا در کیف
یا غیر آن بالفعل یا بالقوه چه هر چه ساکنست در شانش هست که متحرک باشد

بل

پس یا بالقوه متحرکست و این بحسب جلیل النظر است اما بحسب دقیق نظر همه بالفعل متحرکند
دائما چنانچه بعد از اتمام برهان منکشف میشود و حرکت عبارتست از
خروج شی از قوت بفعل بر سبیل تدریج و این بعینه معنی تجدد است و مبدء
حرکه در جسم طبیعه است که ساریست در آن بلکه مبدء و قریب جمیع عرض و صفات
و توابع جسم همین طبیعه است که اشرف اجزاء اوست و تقوم همه باوست
باین معنی که فیض حق سبحانه و تعالی اولا بطبیعه میرسد و بواسطه آن بسایر صفات
و عوارض جسم زیرا که طبیعت علت فاعلی آنها باشد که جسم و جسمانی نشاید
که علت فاعلی چیزی تواند شد بلکه اینها همه از لوازم طبیعه اند لاتخلل جعل میان
طبیعت و میان آنها و طبیعت متغیر بالذات و متجدد بالحقیقه است یعنی ذاتش
تقاضای تجدد و سیلان و عدم بقا او بر دوام می کند اما اینکه متغیر و متجدد ذاتست
بجهت آن که اگر ثابت باشد حرکت از وصادر نخواهد شد مثلا اجزا حرکت منعدم
نشود و حرکت موجود نگردد چه انکه حرکت غیر قار الذاتست پس حرکت نخواهد بود بلکه
سکون خواهد بود یا تجدد در چه صدور تغیر از غیر متغیر صورت نبندد و معلول از علت
منفک نشود اما اینکه تغیر طبیعت ذاتی است بجهت آنکه اگر مستفاد از غیر باشد
تسلسل در متغیرات لازم آید یا منتهی شود بمتغیر بالذاتی و ورای طبیعت که فوق
آن متغیری دیگر نباشد چه تغیر مخصوص عالم جسمانی است که بواسطه ماده قبول
تغیر می کنند چه تغیر بدون ماده و صورت نبندد و در مجردات که عقول و نفوس
مجرده اند تغیر ممکن نیست و چون تغیر ذاتی طبیعت باشد علت نمیخواهد چه ذاتی
شی معلول و مجعول نمیباشد بلکه جعل او تابع جعل اصل آن حقیقت است پس
تجدد اجسام در صفات و اوضاع و جمیع عوارض تابع تجدد طبیعت است و

وتجدد طبیعت را ذاتی است و محتاج بعلتی نه و چون هیچ جسمی از اجسام
خالی از طبیعت نیست پس هیچ جسمی خالی از تغیر و تجدد و حرکت در هیچ آنی از
آنات نخواهد بود پس همه اجسام بالفعل متحرک اند دائما و هر دم شخصی میرود
و شخصی دیگر از کتم عدم بوجود می آید و تجدد طبیعت عین ثبات اوست باین معنی
که ثباتی ندارد دیگر آنکه با آنات متجدد میشود چنانکه بالقوه بودن هیولی
عین فعلیت اوست باین معنی که فعلیتی ندارد دیگر آنکه قوت همه فعلهاست
پس موجودات جسمانیه همه فانی اند و همه هالکند اما بحسب تجدد
صور با آنات و اما هلاک بسبب فنا و صورت اول بعد از تجدد ثانیه
و اطلاق بقا بر مجموع بر سبیل مجاز باشد چه زمان موهوم اتصال
که بقا را زاید آن تصور میتوان کرد موجود نیست و حقیقة مقام آنکه جهة
شدت ارتباطی که معلول بعلت دارد بهر ذره از ذرات عالم بسبب ارتباط
وجودی و علمی که عبارتست از حضور صورت معلوم نزد عالم از فیض وجود حق
سبحانه و تعالی آنا فآنا وجودی بروی بحسب قابلیتش طاری میشود و بعد از
یافتن این هستی عارضی بحکم کل شیء یرجع الی اصله هر لحظه او را باصل خود
که نیستی بالذات است میلی حاصل میشود و لیکن بسبب مددی که از صفت بقای الهی دم بدم
بوی می پیوندد و او از فنا محفوظ میماند و از بقا محظوظ میشود و از جهة
هیچ لحظه اثر موجدی و خالقی حق سبحانه و تعالی از او منقطع نمیشود هر چند او را
از وصول آن اثر اطلاع و آگاهی نیست و ممکن است که اشاره باین معنی باشد
آنجا که میفرماید بل هم فی لبس من خلق جدید و نیز فرموده که وَتَرَى الْجِبَالَ
تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ و مثال این قطعه آبست که

و نهر جاری که واحد بالشخص مینماید در حالی که مینماید و حال آنکه متبدلست آنا
فآنا یا مثال شعلهای آتش متخیله بهوا در چراغ پس اتصال و اگر سائلی
برین برهان اعتراض کند که چرا نشود که اصل طبیعت جسم ثابت باشد و لیکن او را
حالتی حادث شود که بدان حالت مهیای تحریک شود و بعد از حصول حرکت
او را حالتی دیگر حادث شود که بآن تحریک دیگر شود و هم چنین الی ما
شاء الله چنانکه از حکما منقولست در حرکات افلاک جواب گوئیم که نمیشود
بود بچندین وجه اما اولا بجهت آنکه مبدء طبیعت امری است ثابت پس هرگاه
مبدء طبیعت ثابت باشد باید که طبیعت که معلول اوست نیز ثابت باشد و
هرگاه طبیعت شیء ثابت باشد نوبت اول تغیر از کجا بهم میرسد چه جای
تسلسل در حرکات و اما ثانیا بجهت آنکه آن حالت علت معده است مر
حرکت را و تا معدوم نشود حرکت بفعل نمی آید چه معد را وجود او و عدم او هر دو در
صدور معلول دخل دارند پس حرکت موجده حرکت که با معلول باید پس بود و از و
منفک نمیتواند شد کدام است لاجرم امری متغیر باید غیر آنکه با حرکت باشد
و اما ثالثا بجهت آنکه حرکت امر نسبی است که عبارتست از تغیر متغیر و حدوث
حادث و خروج از قوت بفعل لابد باید که منتهی شود بمتغیری و حادثی
و خارج از ذات یا متصل شود باول الاول و الا موجود نشود و الله اعلم بعد ما ثبت
تقریبا مذکور شد اکنون بر سر مطلب رویم و گوئیم که چون نفس مفارقت
کند از بدن لاجرم قایم باشد بذات خود پس اگر کامل شده باشد در علم و عمل
چنانچه مفارق بدن شده و از آن عالم مجرد گشته از اثر آن هم مجرد باشد
بحیثیتی که در آن اثری از آثار بدن و این عالم نمانده و رسوخ نیافته باشد

شده و از ادای طاعت و فعل خیرات ملکات فاضله و اخلاق ستوده
در و رسوخ نیافته و بازای آنها آرای باطله و اعتقادات فاسده
دران مرتسم شده و میل شهوات و نیل امانی وی را ملکه گشته و اخلاق ذمیمه
و اطوار غیر مرضیه وی را اخلاق و عادت گردیده و مع ذلک شوری میل از نتایج
نیز او را به کمالات باشد و تصور مراتب عالیه کرده بود و چون تجرد افتد و هیچ
ملایم جوهر خود با خود نه بیند و نه شناسد چنین و تشنگی همه آنها که ملایم و لذیذ
بند است کوتاه گشته و طریق وصول و نیل شهوات حسیه و هوسات بهیمیه
بالکلیه مسدود گردیده و رغبت بدان و خار خار آن در نفس نهاد او مانده
و هر لحظه از ان افعی جانگدازی شده سر در جان بیچاره نهاده هر آینه
وی را دران حالت المی روی نماید و عذابی فرو گیرد که نسبت آن الم و آن
عذاب بآن الم‌ها و عذابهای دنیوی چون نسبت آتش دوزخ باشد بآن الم‌ها
آتش‌ها و در انوقت بداند حقیقت آنچه در حدیث وارد شده که خدا تعالی آتش
دوزخ را بهفتاد نوبت شسته و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود بآن
منتفع شوند و اینست شقاوت حقیقی و حقیقت نار که ماوای کفار و فجار و
متکبرین است و اشرار ابد الآباد اعاذنا الله تعالی منها و جمیع المؤمنین
بفضله و کرمه و آنچه بیان کردیم سعادت و شقاوت روحانی است و
جنات و نار معنوی است که وصول آن و دخول در ان بتجرد و مفارقت نفس از
بدن متحقق شود و اما لذت و الم جسمانی و بهشت و دوزخ ظاهر بعد از بعثت
ابدان در قیامت بظهور خواهد رسید این بود بیان حال کاملین در علم
عمل و با یقین در خسران فضل و ادب اعنی نفوسی که با عدم علم و عمل صالح

و بازاء آثار این عالم آثار آن عالم که عبارت از علوم و کمالات و فضایل حقه
و اخلاق و ملکات حسنه باشد راسخ شده بالکلیه منخرط و منسلک شود در
سلک مجردات عقلیه و متلذذ شود بلذات حقیقیه چه لذت حقیقی لذتیست
اعنی ادراک ملایمات روح مجرد که غذای حقیقی نفس ناطقه مجرده است چه
غذای هر چیز آنست که قوت بآن افزاید و قوت شی بملایم وی افزاید و لذت
و الم نیست مگر ادراک ملایم و ملایم نفس مجرد امور عقلیه و انوار علمیات
و مشاهده ذوات مجرده که در حسن و بها هیچ چیز بآن نرسد و بر ما
لا عین رأت و لا اذن سمعت برو روشن گردد و آنچه مردم از لذت
دانند اعنی ادراک ملایمات جسمانیه از امور شهویه و غضبیه در حقیقت
لذت نیست بلکه راجع شود بدفع الم با وجود آنکه تکرار و استمرارش
مولم و ممل است و بر تقدیری که لذت باشد تا نیست که آمیخته و محفوف
بمکاره و آلام غیر محصوره و لذتهای صرف محض خالی از کدورات در نشاه
دنیا و عالم اسفل مخلوق نگشته و درین باب احادیث بسیار وارد شده و چون
نفس ناطقه مجرد شود و بآن لذت که بیان کردیم برسد هر آینه در ان لذت
جاوید بماند و آن لذت لذتیست و مرادی که هیچ لذت و مرادی بدان نرسد
و اینست حقیقت سعادت که موعود است برای مومنین و جنت حقیقی که معد و
مهیاست از برای متقین و وجود جنت جسمانی نیز محقق است اما سعادت اعلی طبقه
اعنی کامل در علم و عمل در جنت روحانی است و سعادت متوسطین از
اهل ایمان در جنت جسمانیست و اگر اولیا و با نفس مفارقه کنند و موقر
حاصل کرده باشد و تصورات مطابقه و تصدیقات حقه در ان جانب

نزد

متصف باضداد آن اعنی جهل مرکب وشرارت باشند وازاینجا توان
دانست حال متوسطین در علم وعمل را نیز اما حال کاملین در علم ومتوسطین
در عمل آنست که ایشان نیز مدتی در عذاب باشند و بر تقصیر در اعمال صالحه
متألم ونادم وتألمی وندامتی بغایت دارند ونور علم ایشان مکدر بظلمه
اعمال سیئه شده تا آنکه آخر ببرکت انوار علوم حقیقیه ومعارف
الهیه که حاصل کرده باشند زنگ سیئات اعمال از آیینه جوهر جان ایشان
زدوده شود ورحمت الهی ادراک بآن حال وعاقبت احوال ایشان
کند ومسلک در زمره طبقه اولی گردند واما حال کاملین در عمل ومتوسطین
در علم که از اهل شعور وذکا باشند ودر تحصیل علوم حقیقیه ومعارف
یقینیه تقصیر کرده وبتقلید محض اکتفا نموده آن عمل که کرده باشند چندان
بکار ایشان نیاید همین قدر باشد که از مر افعال معذب نباشند اما بسبب
تقصیر در علم همیشه مولم ومتألم وبندامت عظیم که عذاب روحانی
عبارت از آنست گرفتار باشند وتواند بود که اگر تقلید محققین
کرده باشند نه تقلید مبطلین از عذاب جسمانی ودوزخ ظاهری
ناجی شوند واگر مقلد مبطلین باشند از آن نیز نجات نخواهند داشت
واما حال کاملین در عمل وقاصرین در علم که ایشان را شعوری وذکائی نبوده
که بآن تحصیل علوم حقیقیه توانند نمود وبخصوص که تقلید محققین کرده باشند
ایشان را عذابی وتألمی اصلا نبود چه از طرف عمل بالفرض مستحق عذاب
نباشند واز عدم علم نیز تألمی نداشته باشند چه ادراک مرتبه کمالات
علمی نکرده اند وشعور بآن ایشان را حاصل نشده که از فقدان آن

المی

المی حاصل شود واگر اهل جنت جسمانی انطبقه باشند وایشانند مراد از اینکه
در حدیث وارد شده که اکثر اهل الجنة البله اما نفوس ساذجه محضه عقول
هیولانیه که خالی باشند از معقولات وصور کلیه تحصیلا وتقلیدا چون نفوس
اطفال بعضی گویند که بهلاک وفساد بدن فاسد میشوند بسبب آنکه قوام وفعلیت
نفوس بصور عقلیه است وچون این نفوس بالقوه محض اند وخالی اند از جمیع
صور پس آن نفوس را تقوم وفعلیتی نباشد که تواند باقی بودن واگر
تقوم وفعلیتی داشته باشند بماده بدن خواهد بود وبعد از فنای بدن ایشان
خواهند بود واین مذهب را شیخ ابوعلی وسایر محققین ضعیف دانسته اند وشیخ
فرموده که علوم ضروریه واحکام بدیهیه که هیچ نفسی از وخالی نیست در فعلیت
نفس ناطقه کافیست پس باقی تواند بود واین سخن صحیح است اما اینکه نفس طفل
در هر سنی که باشد پیش از سن تمیز وتمییز البته از علوم بدیهیه در وحاصل وبالفعل باشد
جای نظر وتأمل است ونمیتوان گفت که علوم ضروریه چون فطریست بالفعل نبودن
الحال اعنی در وقت تعلق منافاتی با بالفعل شدن در وقت مفارقت ندارد
چه بالفعل نبودن اعنی ملتفت الیه ومشعور به نبودن لازم ندارد نبودن را
بلکه میتواند بود که باشد ومشعور به نباشد بسبب آنکه اشتغال بامور بدن
که هنوز در کمال ضعف است حجاب شود ومانع گردد از مشاهده بودن علوم
ضروریه که بالفعل موجود باشند این بود توجیه کلام شیخ وبعضی از فضلا
گویند که نفس ناطقه همین که موجود وحادث شد حاصل است وی را علم بذات خود
بالفعل چه علم النفس بذات خود عین ذات خود است وباین علم او را قوامی
وتحصیلی ثابت شود که بقاء او ممکن باشد وبرین تقدیر همین که نفس ناطق شد

اگر همان لحظه بدن فانی شود نفس با تو خواهد بود و باین توجه وضوح تام
انّا اباهی بکم الامم یوم القیمة ولو بالسقط

فصل چهارم در معاد جسمانی

بدانکه جمهور مسلمین
در معاد جسمانی مطلقا بر دو مذهب اند یکی مذهب اکثر متکلمین و آن
قول بحشر جسمانی است فقط دوم مذهب محققین متکلمین و آن قول
جسمانی و روحانیت معاد و حکماء اسلام بلکه جمیع حکماء الهیین نیز قایلند
بمعادین جمیعا لکن در معاد جسمانی مقلد باشند و تصدیق انبیاء علیهم السلام
اکتفا نمایند چه تصدیق این معاد باستقلال عقل نمیتوانند نمود و امام فخر
در اربعین خود دلیل عقلی برین وجه ایراد مینماید که ما می بینیم در دار دنیا مطیع
و عاصی و محسن و مسیء و باز می بینیم که محسن میمیرد و بدون آنکه ثواب یابد و عاید گردد
و مسیء میمیرد و بدون آنکه المی و عقابی باو رسد پس اگر محشور نشود ثواب و
عقاب در آن نشأ باو عاید نگردد و بهر تقدیر این حیوة دنیویه عبث خواهد
بود بلکه سفه و باید دانست که خدا تعالی ذکر کرده است این حجت را در بعضی
آیات از قرآن کریم مثل انّ السّاعة آتیة اکاد اخفیها لتجزی
کلّ نفس بما تسعی و دیگر وما جعلنا السّماء والارض و
ما بینهما باطلا ذلک ظنّ الّذین کفروا فویل
للّذین کفروا من النّار ام نجعل الّذین آمنوا وعملوا
الصّالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتّقین
کالفجّار لیکن این دلیل دلالت نکند بر خصوص معاد جسمانی بلکه دلالت بر
ثبوت اعم از روحانی و جسمانی کما لا یخفی و شک نیست که اجتماع سعادتین
یعنی عقلی و حسی و همچنین جمع میان الام روحانی و جسمانی اتم و ادخل خواهد بود

در باب وعد و وعید و قال الامام فی الاربعین فی تقریر مذاهب الناس
بالمعادین معا اعلم انّ کثیرا من المحققین قالوا بهذا القول وذلک لانّهم
ارادوا الجمع بین الحکمة والشریعة فقالوا دلّ العقل علی انّ سعادة الارواح
فی معرفة الله تعالی و فی محبته و علی انّ سعادة الاجساد فی ادراک المحسوسات
والاستقراء دلّ علی انّ الجمع بین هاتین السعادتین فی الحیوة الدنیا غیر
ممکن وذلک لانّ الانسان حال کونه مستغرقا فی تجلّی انوار عالم الغیب لا
یمکنه الالتفات الی شیء من اللذات الجسمانیة وحال کونه مشغولا باستیفاء اللذات
الجسمانیة لا یمکنها الالتفات الی شیء من اللذات الجسمانیة وحال کونه مشغولا
باستیفاء اللذات الجسمانیة لا یمکنها الالتفات الی اللذات الروحانیة
لکن هذا الجمع انّما تعذّر لاجل انّ الارواح البشریة ضعیفة فی هذا العالم
فاذا ماتت وتشرّفت هذه الارواح فی عالم القدس والطهارة قویت
وکملت فاذا اعیدت الی الابدان مرة اخری لم یبعد ان یصیر هناک قویة
قادرة علی الجمع بین الامرین ولا شک انّ هذه الحالة هی الغایة القصوی فی
مراتب السعادات فهذا المعنی لم یقم علی امتناعه برهان عقلی و هو جمع بین الحکمة
النبویة والقوانین الفلسفیة فوجب المصیر الیه و قال شارح المقاصد القایلون
بالمعاد الروحانیة او به و بالجسمانی معا یقولون بانّ النفوس الناطقة مجرّدة
باقیة لا تفنی بخراب البدن لما سبق من الدلایل و یشهد بذلک نصوص الکتاب
فلا حاجة للاولین الی دلیل علی اثبات المعاد ولا للآخرین بعد اثبات حشر الاجساد
لانّ القول باحیاء البدن مع تعلق نفس اخری به بعید بمرة وبقاء نفسه معطّلة
او متعلقة ببدن آخر غیر مقبول عند العقل ولا مقبول من اهل کیف ونفسها مناسبة لذلک

المزاج الغیر لم تفارقه الا لاستعداد قابلیته لتصرفاتها فحین عادة انقاعیه
عادة التعلق لا مح وقد یقال قوله تعالی فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین للذین
احسنوا الحسنی زیادة و رضوان من الله اکبر اشاره الی المعاد الروحانی
وکذا الاحادیث الوارده فی حال ارواح المومنین خصوصا صالح المتقین
والشهداء والصالحین وانها فی حواصل طیور خضر وقنادیل من نور معلقه
تحت العرش اگرچه ظاهر روایه دلالت برین دارد که ارواح از قبیل اجسام
باشند لیکن منافات دارد بتعقل ونقل هر و همچنین که در طریق روایه شده
که در مجلس امام جعفر صادق عم مذکور شد که عامه از پیغمبر چنین روایه می‌کنند
آن حضرت فرمود که روح مومن اعظم از آن است که در حوصله طیور گنجد و
این اشاره بتجرد روح است و فرمود که ارواح مومنین بر هیاتی اند از
هیات ابدان خود در بهشتی که اگر روحی از آن ارواح مشاهده کنند
گویند که بدانهو یعنی شک نکنند که آن روح بآن هیات که هست از هر مومنی
که باشد جنبه آن مومنست نه تفاوتی در و زینت که بر تقدیر صحت این روایات
اشاره باشد بانچه حکما بآن رفته اند از تعلق نفوس سعدا با اجرام فلکیه
و توصیف طیور بخضره و قنادیل بنور معلق بودن در تحت عرش نهایت مناسب
این تاویلست و غرض حضرت صادق عم ازین روایات رد فهمیده
مردم باشد از ظاهرش که مشعر است بجسمانی بودن ارواح و حکما میگویند
که نفس ناطقه را دو فضیلت باشد بحسب دو قوت نظری و عملی و کمال فضیلت
نظری ارتسام اوست بجمیع علوم حقیقیه و احکام عقلیه صرفه و کمال فضیلت عملی
حصول ملکه عدالت که توسط میان طرفی افراط و تفریط باشد در خلقی

ازاخلاق

از اخلاق پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد بحسب کلا الفضیلتین و بالجمله کامل
باشد در علم و عمل هر دو و چون مفارقت کند از بدن او را هیچگونه حاجتی
ببدن باقی نماند چه احتیاج نفس ببدن بنا بر آن است که بدن آلتی است
مر نفس او را در تحصیل کمالین و چون کمال مطلوب حاصل شد دیگر احتیاج بآن
نباشد پس چون مفارقت کند از بدن منخرط شود در سلک ملائکه مقدسه و
عقول مجرده که اصلا علاقه با بدن و اجسام ندارند و لا محاله حاصل شود
مر او را بهجتی و غبطه که حاصل است مر عقول مجرده و ملائکه مقدسه را و آن
لذتی است که هیچ لذتی از لذات جسمانیه را قیاس بآن نتوان کرد و
شک نیست که مراتب کمال علمی و عملی در کثرت و قلت و شدت و ضعف مختلفست
و بحسب آن اختلاف درجات مثوبات روحانیه و لذات عقلیه که سعادت
حقیقی عبارت از آن است متفاوت باشند و تکمیل جزو نظری تنها کافی
نیست در وصول باین سعادت چه هرگاه ملکه عدالت و توسط در اخلاق
هر نفس را حاصل شود بهر آینه حاصل شود و را از هیات استعلا و تنزه از
انقیاد و اطاعت قوای شهویه و غضبیه و سایر قوی حزبیه بدنیه و انتقاش
باین امور نباشد مگر بقدر ضرورت تدبیر بدن مادام التعلق والحاجه الیه
باقیا پس بعد از مفارقه مبرا شده باشد از میل و شوق ببدن و انجذاب و
التفات بسوی امور بدنیه و نشئه جسمانیه پس میسر شود او را المقتضی نوعی
و عشق ذاتی بامور عالیه و مراتب متعالیه یکبارگی توجه نمودن
بعالم ملکوت و اسرار جبروت و لاهوت بلا مانعی و بدون کشاکشی
از جهت بدن و از میل بسافل بخلاف آنکه ملکه و توسط مذکور و را حاصل نشده باشد

و هیات اثر عاج و اثر جار از امور حسیه خسیسه و از ان رسوخ نیافته بلکه میل
و شوق بمستلذات دنیّه و امور وهمیه بدنیه در وی راسخ گشته باشد و انقیاد
و اطاعه دواعی شهوت و غضب در وی ملکه شده باشد پس چون این چنین
العیاذ بالله مفارقت از بدن کند هرچند تکمیل جزو نظری کرده باشد و از
کمالات علمیه بهره تمام یافته باشد هر آینه استلذاذ بآن کمالات
و احتظاظ از ان علوم ویرا میسر نشود چه با اینحال هرگاه مفارقت
کند از بدن گو مفارقت نکرده چه همان تعلق و شوق باقی است بلکه بجانب
جزو جسمت تر از حال تعلق حالا روی داده چه در حال تعلق التذاذ
بالفعل بلذات حسیه حاجله حاصل بود و متاذی از عدم نیل بکمال حقیقی
بنابر اشتغال تدبیر بدن حاصل نبود و در حال مفارقت نیل لذات حسیه
بنابر فقدان آلت متعذر و بقای میل تمام بسوی ان و شوق بکمال عقلی که
اولا غافل از ان بود متاکد شده بنابر عدم شاغل از ان فالمیل البدنی
یجذبه الی السفل و الشوق العقلی یجذبه الی العلو فیحدث هناک من الحرکات
المشوشة ما یعظم بسببها اذاه جدا مع ان تلک الهیاة البدنیة الراسخة
فیه الغیر الزائلة عنه مضادة لائحة بجوهر ذاته فهی ایضا مؤلمة غایة الالم لکن
هذه الاذی و هذه الالم لیس لامر ذاتی بل لامر عارض غریب لان المیل
الی الامور الحسیه و الشوق الی العوارض البدنیة لیس مقتضی ذات جوهر
النفس کما ان الشوق الی الکمال العقلی مقتضی ذاتها و العارض الغریب لا یبقی
و لا یدوم بل یزول و یبطل مع عدم الافعال التی کانت تثبت تلک الهیاة
و تکررها پس عقوبت کامل العلم ناقص العمل مخلد نباشد بلکه منقطع شود

مخلد شدن

مخلد شدن هیات ردیه مذکوره بخلاف عقوبت ناقص العلم که لامحاله مخلد
و دائم است و هرگز انقطاع نمی پذیرد بنابر آنکه شوق بکمال مقتضی ذات
نفس کلی است و هرگز از وی زایل نمیشود با عدم امکان نیل کمال بسبب عدم آلت
پس آن اذی و الم عقلی دائم باشد بدوام جوهر نفس و اما احوال نفوس
ساذجه غیر ذکیه که ایشانرا شعوری بکمال حقیقی حاصل نباشد و اکتساب شوق
بکمالات عقلی نکرده باشند خالی از ان نیست که معتقد بعقاید حقه را
بر سبیل تقلید و یا معتقد بعقاید باطله بر سبیل تقلید و جازم
از رتبه تقلید بشرط لایقه او لا اگر عمل بشرایط تقلید کرده باشند و اکتساب
هیات ردیه نکرده نوعی از سعادت خواهند داشت نجات از دون از
سعادت کاملین و اگر اکتساب ملکات ردیه کرده باشند با صحت تقلید آن هیئت
مدتی معذب باشند و چون هیات عرضی است عاقبت زایل شود و هرگاه
سعادت مذکوره ایشانرا روی دهد و ملحق بسعدا گردند و اگر شرایط تقلید
مرعی ننموده باشند هر آینه اعتقاد تقلیدی نفعی نتوانند داشت هرچند سعی
در کثرت اعمال بالغه کرده باشند و مراد از مراعات شرایط تقلید آنست
که تقلید مدعی حقیقت تا ثابت نشود حقیقتش بدلیلی که ممکن است ایشانرا
تحصیل آن نکنند بلکه پیروی جماعتی کنند که ثابت و معلوم باشد حقیتشان بل
بمعجزات باهره یا بدلایل دیگر مانند انبیا و اوصیا علیهم السلام و از اینجاست
وجوب بعثت انبیا و نصب اوصیا چه اکثر ناس قاصر اند در تحصیل کمال از سبیل استقلال
و کاملان نیز سیما در بدایت احوال محتاج بانبیا باشند و بدایت ایشان
بطریق نظر و اکتساب کمالات عقلیه پس لابد است در هر زمان از وجود

194

شخصی که جایز باشد تقلید او کردن و از نجاست وجوب عصمت ایشان علیهم السلام
و اوصیا ایشان نیز دانستنی نیست که بیشترین اهل نجات از افراد انسان منطبقه
اعنی مقلدین باشند کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة البله و طایفه ثانی اعنی
مقلدین در اعتقادات باطله مخلد باشند در عذابی و شقاوتی ادون
از شقاوت اشقیای اهل دکا و طایفه ثالثه را مانند صبیان و مجانین و
مانند ایشان شقاوتی خواهد بود و بغایت ضعیف و نزد قائلین بمعاد روحانی
قیامت کبری عبارت از خلوص و وارستن جمیع نفوس است از قید تعلق
باجسام و قایم شدن و ایستادن بخود بدون تعلق و تصرف و حاجه بابدان
و مراد از یوم قیامت یوم دهریست نه یوم زمانی واقع در طول و عقب ایام
زمانیه و مراد از زمین قیامت وارد عالم استقرار مجردات است بدون حاجت
بماده و کتابت اعمال عبارت از ارتسام و ارتساخ افعال است در
نفس پس نفوس صحایف اعمال باشند و حساب عبارت از مطلع شدن
و مشاهده کردن نفس است آثار مرتسمه در خود را و میزان عبارتست از
عقل نظری که حسن و قبح افعال بآن سنجیده میشود و صراط عبارتست
از ملکه عدالت و توسط حیاتی میان افراط و تفریط در اخلاق و اکثر
قائلین بمعاد جسمانی نیز تجویز امثال تاویلات مذکوره کرده اند و حمل
بر ظواهر نیز ممکن دانند و قائل بمعاد جسمانی فقط را چاره نیست از
حمل بر ظواهر و شک نیست در امکانش و وجوب اعتقاد بوقوع جمیع این
مفهومات اجماعی امت است بلکه از ضروریات دین است لیکن در ما
صدق این مفهومات خلافست اکثر اهل اسلام حمل بر ظواهر کرده اند و بعضی

ینز قابل

نیز قابل شوند بتاویل و حمل کنند کان بر ظواهر را در وزن اعمال و قول آنکه
که اعمال و دولت مومن مصور میشود بصورت شبیحه پس وزن میشود و
حسنه و اعمال کافر بصورت
آن صور همچنین که از ابن عباس نقل شده و دیگری آنکه وزن راجع
بوزن صحف میشود که اعمال در آن مکتوبست همچنانکه وارد شده در
احادیث نبویه علیه افضل الصلوات و اکمل التحیات و بعضی از علما میزان را
حمل کرده اند بر عدل و میگویند بذا الکلام فی وزن ذلک و یوازنه
ای یعادله و یساویه و بعضی از محققین مثل حجة الاسلام غزالی وغیره را
در ینمقام تحقیقی است بغایت نفیس و آن اینست که از برای هر معنی از
معانی حقیقتی و روحی هست و هم چنین صورت و قالبی نیز هست و گاه
باشد که متعدد و متکثر باشد صور و قوالب برای حقیقت واحده و وضع نشده است
الفاظ مگر از برای حقایق و ارواح و چون حقایق و ارواح موجود
در قوالب است استعمال الفاظ در قوالب بجهت حقیقت میشود مثلا
لفظ قلم وضع شده است از برای آلتی که نقش میشود و بآن صور در الواح
بدون اینکه اعتبار کرده شود که از حدید است یا از قصب است و غیر و لکن
ملکه لابد است که حسی باشد و یا از معنی نیست که نقش محسوس باشد یا معقول
و هم چنین لوح از قرطاس باشد یا از خشب بلکه همین باید که منقوش باشد
و این حقیقت لوح است و هم چنین موضوع است میزان از برای چیزی که اشیا
بآن وزن شود قطع نظر از اینکه بچه نحو باشد و این یک معنی است که
روح و حقیقت اوست و قوالب مختلفه و صور شتی دارد که بعضی محسوس است
و بعضی معقول مثل اینکه اجسام بآن وزن میشود که آنرا ترازو و قپان مینامند

وبعضی وزن میشود با دو موقت وارتفاعات مثل اسطرلاب وغیر ذلک
پس بنابرین تحقیق میتواند بود که موازین قسط انبیا و اوصیا علیهم السلام
باشند پس امیر المومنین علیه السلام میزان است و غزالی در رساله مضنون
میفرماید که عود نفس بسوی بدن بعد از مفارقت امری است ممکن غیر
مستحیل بلکه عجب در تعلق نفس ببدن در اول بیشتر است از عود نفس بسوی
او بعد از مفارقت از بدن و احادیث در حشر جسمانی بسیار وارد شده
و ظاهر آیات نیز مشعر بر حشر جسمانی است و قبل از این گفتیم که اعتقاد
بوقوعش واجبست بلکه از ضروریات دین است در کافی روایت کرده اند
از حبه عرنی که گفت بیرون رفتم با امیر المومنین علیه السلام بظهر کوفه پس حضرت
ایستاد بوادی السلم و من نیز ایستادم و گویا با جماعتی همرازی میکرد چندانکه
از ایستادن بتنگ آمده نشستم و از نشستن بتنگ آمده برخواستم و ایستادم
و همچنین تا چند نوبت و آنحضرت ایستاده بود پس من گفتم یا امیر المومنین
انی قد اشفقت علیک من طول القیام ساعتی بنشین و استراحت کن و ردای
خود را انداختم تا حضرت بروی نشست پس حضرت فرمود یا حبه با مومنی
محادثه میکردم و موانست مینمودم یعنی با یکی از اموات من گفتم انهم کذلک
یعنی آیا مردگان چنین اند که با ایشان همرازی و موانست میتوان کرد حضرت
فرمود نعم اگر برای تو پرده برخیزد خواهی دید ایشان را که حلقه حلقه نشسته اند
و بر هم همزبانی می کنند فقلت اجسام ام ارواح فقال لا ارواح و ما من مومن
یموت فی بقعة من بقاع الارض الا و قیل لروحه الحقی بوادی السلم و انها
بقعة من جنة عدن و نیز روایت کرده مرفوعا عن ابی عبد الله علیه السلام قال

قلت

قلت ان اخی ببغداد واخاف ان یموت بها فقال ما تبالی حیثما مات اما انه لا یبقی
مومن من شرق الارض وغربها الا حشر الله روحه الی وادی السلم قلت و این
وادی السلم قال ظهر الکوفة اما انی کانی بهم حلق حلق قعود یتحدثون وعن ابی
بصیر رضی الله عنه قال قال ابو عبد الله علیه السلام ان ارواح المومنین لفی شجرة
من الجنة و فی روایة اخری فی حجرات من الجنة یاکلون من طعامها و یشربون
من شرابها و یقولون ربنا اقم لنا الساعة و انجز لنا ما وعدتنا و الحق آخرنا باولنا
وایضا عن ابی بصیر عن ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق صلوات الله علیه قال ان
الارواح فی صفة الاجساد فی شجرة فی الجنة تعارف و تسائل فاذا قدمت
الروح علی الارواح یقول دعوها فانها قد افلتت من هول عظیم ثم یسئلونها ما فعل
فلان و ما فعل فلان فان قالت لهم ترکته حیا ارتجوه و ان قالت لهم قد هلک قالوا
هوی هوی و عن یونس بن ظبیان قال کنت عند ابی عبد الله علیه السلام فقال ما یقول
الناس فی ارواح المومنین فقلت یقولون فی حواصل طیور خضر فی قنادیل تحت العرش
فقال ابو عبد الله علیه السلام سبحان الله المومن اکرم علی الله من ان یجعل روحه فی
حوصلة طیر یا یونس اذا کان ذلک اتاه محمد و علی و فاطمة و الحسن و الحسین صلوات الله وسلامه
علیهم و الملائکة المقربون فاذا قبضه الله عز و جل صیر تلک الروح فی قالب کقالبه فی
الدنیا فیاکلون و یشربون فاذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلک الصورة التی کانت فی الدنیا
وعن ابی بصیر قال قلت لابی عبد الله علیه السلام انا نتحدث فی ارواح المومنین انها فی حواصل طیور
خضر ترعی فی الجنة و تاوی الی قنادیل تحت العرش فقال لا اذن ما هی فی حواصل طیر قلت فاین
هی قال فی روضة کهیئة الاجساد فی الجنة و عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلام قال سألته عن ارواح
المشرکین فقال فی النار یعذبون و یقولون ربنا لا تقم لنا الساعة و لا تنجز لنا ما وعدتنا و لا تلحق آخرنا باولنا

بقوله تعالی فصل پنجم در بیان ایام کبار الهی و ربانی و صغار کونی اولا باید دانست
که مقدار وجود و بقاء الهی منقسم میشود بازل و ابد و دهر چه هر چه از آن مقدار
که قبل از وجود حوادث است وقتی که اعتبار کرده شود بحیثیتی که از برای او
اولی نباشد او را ازل مینامند و آنچه بعد از وجود حوادث است وقتی که آنرا
اعتبار کنند بحیثیتی که از برای او اخری نباشد او را ابد مینامند و ازل
و ابد را وقتی که باهم اعتبار کنند بحیثیتی که اصلا و مطلقا فرجه و فصله از هم
نداشته باشند آنرا دهر مینامند و بودن این مقدار دائمی غیر منقطع سرمد
و بعضی نسبت غیر ثابت بغیر ثابت را زمان میخوانند و نسبت ثابت بغیر ثابت
را دهر و نسبت ثابت بثابت سرمد و لا مشاحة فی الاصطلاح و قبل
ازین مذکور شد که مقدار بقاء وجود مستمر متصل غیر منقطع اگر نه بازائی دارد
ز نهایتی منقسم میشود بحسب حوادث واقعه در و بایام و جمع و شهور و سنین
تا دانسته شود مدت بقاء موجودات که به دم متمیز شود مدت بقاء وجود
موجوداتی که مسبوق بزمانند تو مدت بقاء وجود مبدعاتی که مسبوق بزمان
نیستند بحسب وجود و یوم را اطلاق کنند در عرف شرع و اصحاب حقیقة
و اهل کشف و یقین بمدتی که مقدار آن پنجاه هزار سال باشد و از ایام الهی
گویند چنانکه روایت شده از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام که حضرت پیغمبر صلعم فرمود
که ان فی القیمة خمسین موقفا مده کل موقف الف سنة و روی فی الفتح عن الامالی
باسناده عن حفص بن غیاث قال قال ابو عبد الله عم اذا اراد احدکم ان لا یسئل شیئا
الا اعطاه الله تع فلییأس من الناس کلهم و لا یکون لهم رجاء الا من عند الله جل ذکره فاذا
علم الله جل و عز ذلک من قلبه لم یسئله شیئا الا اعطاه الله تعالی فحاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا علیها

قال الفقیه

قال الفقیه انه خمسین موقفا کل موقف مقدار الف سنة ثم تلا فی یوم کان مقداره الف
و اطلاق میکنند یوم را ایضا بمدتی که مقدار او هزار سال باشد کما قال الله تعالی
و ان یوما عند ربک کالف سنة مما تعدون و این ایام را ایام ربانی گویند و داخلست در
تحت یوم الهی و از این جهت است که خدای تعالی فرموده عند ربک و بودن ایام رب
در تحت اسم الله کما قال الله تعالی الحمد لله رب العالمین پس گردانیده است اسم رب را
تابع اسم الله بنابرین باید که ایام او نیز داخل باشد در تحت ایام الهی و عادة او
باشد پس ظهور قیامة کبری و آنچه در وی واقع میشود در وی از احوال آخرت بحسب مقدار این
ایام و دور انچه اسراری دیگر هست که اینمقام تاب آن ندارد و هفته ایام ربانی
هفت هزار سال باشد و ماه او سی هزار سال و سنه او سیصد و شصت هزار سال
و قس علی هذا اسبوع ایام الالهی و شهره و سنته و اطلاق میکنند یوم را ایضا
نصف یکدوره از دوراة فلک اطلس و دوره فلک اطلس و دوره فلکی است
که مدت او تقریبا ست و چهار هزار سال کسری است آنرا یوم سبعه گویند و همچنین
مدة دوره فلک زحل و مشتری و شمس و غیره از سیارات را گویند یوم
گویند و اصغر ایام را آن گویند کما قال رسول الله صلعم فی ایام الدجال یوم کسنة و یوم
کشهر و یوم کجمعة و یوم کایامنا هذا و یوم کطرفة عین یعنی به الان و قال تعالی کل یوم
هو فی شان ای کل آن هو فی شان و این یوم منفی آنست که خدا تعالی در و خلق
کرده سموات و ارض را در سته ایام بعد از ان خلق کرده عرش و کرسی اعلی را
وجود هر موجودی در آن واقعه خواهد بود چه در جای خود مذکور شده که
حرکة در وجود نمیباشد خواه این وجود مبدع باشد و خواه مسبوق بماده
و مدت و بعد از تحقیق معنی یوم دفع شبهات باطله و اوهام فاسده که در آیه

کرمیه بعضی کرده اند میشود و کواکب سبعه را بحسب ظهور سلطنت هر کدام و
ظهور احکام در عالم کون و فساد دوره ایست و بدوره هر کدام تعداد
هزار سال است و آنچه شایع است میان اهل عالم که از ظهور آدم علیه السلام تا حال
هفت هزار سال کسری است پس ظهور او در دور زحل بوده و از اینجهت است
که اعمار اولاد و قریبه با او قریب هزار سال بوده و اعمار ما که واقع است در
دور قمر قلیل است و کم کسی بصد سال عمر او میرسد پس نسبت عمر اولاد او یک
هفتم است با ایام ربانی و شیخ محی الدین در فتوحات خود نقل می کند
که وقتی در کعبه طواف میکردم و جماعتی بلند قامت را دیدم که طواف میکردند
و هیچکدام را از ایشان نشناختم پس ایشان دو بیت خواندند یکی از آن در
خاطرم نماند و بیتی دیگر اینست که **شعر** لقد طفنا کما طفتم سنینا بهذا البیت طرا
اجمعینا پس ناگاه نظرم بیکی از ایشان افتاد و گفت که من از جمله اجداد توام پس گفتم
با او که چند مدتست که تو از دار دنیا رحلت کرده فرمود که چهل هزار سال کسری است
بعد از ان عرض کردم که مدت فوت آدم تا حال اینقدر نیست بلکه هنوز هفت هزار
سال تمام نشده پس فرمود که از کدام آدم ابا از آدم قریب شما که ظاهر شده در
اول هفت هزار سال اخیر او پس بخاطرم رسید حدیثی که حضرت رسول صلی الله علیه و آله
فرموده که ان الله تعالی خلق مائة الف آدم مع ان الدنیا حادثة لابد من فنائها
هذا الکلام رضی الله تعالی عنه فعلی هذا یمکن التطبیق بینهما بان امتداد کل دورة منها وجود
العالم الانسانی و ینقضی الی ان تقوم الساعة و یحشر الجمیع دفعة واحدة کما قال
الله تعالی ان الاولین والآخرین لمجموعون الی میقات یوم معلوم و موید
این معنی است آنچه در گنبد هرمان مکتوب شده که وقتی بنا دان عمارت شده که نسر طایر

قبل ازین صد

در هرمان

در سرطان بوده تا الحال در جدی است پس بنابرین باید که آن کوکب بحرکت
بطیئه ثوابت شش برج را قطع کرده باشد و این حرکت تقریبا در دوازده
هزار سال واقع میشود و الله اعلم بحقیقة الامور **باب دوم** در مقامات
عارفان و آن هفت فصل باشد **فصل اول** در تشبیه بر احوال عارفان
بدانکه واصلان عارف را مقامات و درجات باشد خاص بدیشان چه
این طایفه اگرچه بحسب صورت در دنیا باشند اما بمعنی از ان مجرد باشند یعنی
نفوس کامله اگرچه بحسب ظاهر حال مختفی در جلباب بدن باشند اما وقتی که خلع کنند این
جلباب را و مجرد شوند از جمیع شوائب مادیه و متوجه شوند بسوی عالم قدس متصل
میشوند باین ذوات کامله خالیه از شائبه نقصان و شر بعالم قدس انتها
روی و بدا امور خفیه چند که عاجز است از ادراک او اوهام و کند است از بیان او
السنه و ابتهاجات ایشان بعیش بما لا عین رأت و لا اذن سمعت است و مراد
از قول خدا تعالی در آیه کریمه که فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین بیان حال
این کاملان است و حاله چند ظاهر باشد چون اثرهای کمال بحسب قبول و فعل
و نشانهای خاص بعام ایشان را چون معجزات و کرامات و این اثرها و نشانها را
انکار کنند آنها که ندانسته باشند و عظیم دانند آنها که دانسته باشند و ان شاء
الله تعالی بعد از این احوال مقامات و درجات ایشان را مفصلا یاد خواهم کرد
و اگر تفصیل حال نفس ناطقه و قوتهای دلیل را شیخ ابو علی و قصه سلامان و ابسال
کرده و آن قصه چنان بوده است که پادشاهی بوده است در یونان و روم و
مصر و حکیمی کامل باو بر خورده که بتدبیر صایب جمیع اقالیم را از برای پادشاه
فتح کرده و بعد از فتح اقالیم و نهایة استقلال در امر پادشاهت پادشاه خواست

که ولیعهد داشته باشد تا آنکه مباشرت کند با زنی از زنان و این داعیه را
بر حکیم عرض کرد حکیم تدبیری عقلا بدون آنکه پادشاه مباشرت کند با زنی
از زنان از نطفه او فرزندی پیدا کرد و نام او سلامان نهاد و بعد از آن
آن فرزند را بدایه سپرد که نام او ابسال بود و آن دایه او را پرورش میداد
تا هنگام بلوغ چون سلامان بالغ شد عاشق و گرفتار دایه خود گردید
و اظهار خواهش با او نمود چون این معنی را بر دایه عرض کرد دایه خود را
بی تکلف نه با او تسلیم کرد بلکه مشهور است که دایه او را ببوی خود خواند و
جلوه ها در نظر او کرد تا او را از نفقه مهر و محبت خود گردانید و او را از
راه بدر برد و روزگاری با هم بدین نحو بسر می بردند تا اینکه این قصه بپادشاه
رسید و چندانکه پادشاه سلامانرا منع کرد ممنوع نشد تا آنکه هر دو از پیش
پادشاه گریختند و بماورای بحر مغرب رفتند گویند که پادشاه را آلتی
بود که بدان آلت مطلع شدی بر همه احوال اقالیم آن آلت را احوال
و حال ایشانرا معلوم کرد چون مطلع بر احوال ایشان شد دلش برایشان
شد دلش برایشان سوخت و خدام را فرستاد که ایشانرا باز پس آوردند
و مایحتاج ایشانرا بدیشان داد و مدتی اهمال کرد که شاید که بدون زجر و سعی
ترک هم کنند چون مدتی بگذشت و هیچکدام ممنوع نشدند و هر لحظه میلشان بیکدیگر
زیاده میشد پادشاه در خشم شد و بفرمود تا ایشانرا از یکدیگر جدا کردند.
و چون که همدیگر را نمیدیدند و مشتاق هم بودند و نمیتوانستند که از هم متمتع شد
و بدین نحو معذب بودند بعد از آن سلامان متفطن شد و رجوع کرد بخدمت پدر
خود و عذر از او خواست پادشاه سلامانرا گفت که محال باشد که ترا در ملک خود

دهم الا آنکه ترک عشق ابسال کنی چون سلامان حال را برین وجه دید و طاقت
دوری از ابسال نداشت برفت نزد ابسال و هر دو دست یکدیگر را گرفتند
و با هم موافقت کردند و خود را ببحر انداختند چون قریب بدرجه هلاک رسیدند
روحانیه آب بامر پادشاه بعد از آنکه سلامان مشرف بر هلاک شده بود
او را نجات داد و ابسال را گذاشت تا غرق شود چون سلامان خلاص شد
و بر غرق شدن ابسال مطلع گردید اندوهی عظیم او را روی داد پادشاه
چون محبت سلامانرا بکمال داشت باز فزع کرد نزد حکیم در امر سلامان پس
حکیم سلامانرا طلب کرد و گفت اگر وصال ابسال میخواهی طاعت من کن
تا من ترا بوصال او برسانم سلامان بامید وصال ابسال فرمان برداری حکیم را
پیش گرفت و گاهی حکیم مینمود باو صورت ابسال را و تسلی میداد باین و بدین
بامید وصال تا آنکه مستعد مشاهده صورت زهره شد و حکیم بلطف تدبیر او را
بدعوت زهره مشغول گردانید چون مشاهده جمال زهره کرد عاشق زهره شد
و از ابسال متنفر شد و مستعد ملک و پادشاهی گردید چون پادشاه او را مستعد
ملک و پادشاهی دید ملک و پادشاهی را باو تفویض کرد و بنا کرد حکیم دو قصر را
که او را هرمان خوانند یکی از برای پادشاه و دیگری از برای خود و این قصه را
باشکل سلامان و ابسال درین دو قصر بر دو لوح نقش کردند و هیچکس را امکان
نبود فهمیدن نقوشی که بر آن دو لوح ثبت بود مگر ارسطو تعلیم افلاطون
و بعد از اخراج ارسطو این حکایت منتشر شد و این قصه مخترع یکی از عوام
حکمات و ناقل حنین ابن اسحق یونانی است و وجه تمثیل چنان است که
ملک عبارت از عقل فعال است و حکیم فیضی است که فایض میشود از مبادی

عالیه بر عقل فعال و سلامان نفس ناطقه باشد که با تعلقات جسمانیه از عقل فعال
فایض گشته و ابسال قوی حیوانیه است که نفس ناطقه بدانها مستکمل میشود و عشق
سلامان ابسال را مثل میل نفس ناطقه بالذات بدنرا و نسبت ابسال بعجز تعلق
نفس است بالذات بشهوانی بعد از مفارقت بدن بسبب ملکات ردیه
که در وی راسخ گشته و گریختن سلامان و ابسال بهم و در راه بحر مغرب اشاره بانهماک
و انغماس ایشانست در امور فانیه بعیده از حق و اهمال پادشاه ایشانرا
تا مرور روزگار و روزها ان باشد بر ایشان و تعذیب ایشان بشوق تا وجود
ملاقات و محروم ماندن از همدیگر میل نفس باشد با فتور قوای بدنی بافعال
خود و در سن انحطاط و رجوع سلامان بپادشاه و عذر خواستن عبارتست
از تفطن بکمالات و ندامت بر اشتغال امور باطله و انداختن سلامان
و ابسال خود را در بحر و دیگر شدن ایشانست بدرجه هلاک اما هلاک
بدن بسبب ضعیف شدن قوی و مزاج است و اما هلاک نفس بسبب متشابه بودن
او مر قوی بدنیه را و خلاص سلامان بقاء نفس بود بعد از فنا و بدن و مطلع
شدن سلامان بر صورت زهره لذت یافتن و ابتهاج نفس باشد بکمالات
عقلیه و هرمان که بانی اند در عالم ماده و صورتست پس اینست حل این رمز و نقص
اگرچه سلامان مطابق آن چیزی است که شیخ خواسته اما ابسال مطابق نیست
از برای آنکه مراد شیخ از ابسال درجات عارفست در عرفان نه قوی حیوانی
چه قوی حیوانیه باز میدارد و عایق میشود عارف را از کمالات و عرفان و این
دلالت میکند بر قصور فهم واضع این قصه از غرض شیخ و اما آنچه محقق طوسی
قدس سره میفرماید که بعد از بیست سال که از اتمام شرح اشارات گذشته بود

نقلی دیگر بمن رسید و گویا مراد شیخ این باشد و آن نقل اینست که ابا عبید جوز
جانی ایراد کرده در فهرست تصانیف شیخ ذکر قصه سلامان و ابسال را
و حاصل قصه اینست که سلامان و ابسال دو برادر بودند در غایت محبت با
همدیگر و ابسال برادر اصغر بود و تربیت یافته بود از همشیره خود در غایت
صباحت و ملاحت و نهایت فضل و کمال و علم و ادب و عفت و شجاعت
و زن سلامان عاشق و گرفتار او گردید و بسلامان گفت که برادر خود را به
خانه بفرست که اولاد ترا از و تعلیم بگیرند و مستفید شوند پس سلامان با ابسال
گفت که داخل خانه شو و اولاد مرا تعلیم کن و ابسال از مخالطت زنان ابا
و امتناع بسیار نمود و آخر الامر سلامان با ابسال گفت که زن من بمنزله
مادر تست باید در خانه رفت و تعلیم اولاد من کرد لا علاج ابسال
بخانه سلامان داخل شد بواسطه تعلیم و زن سلامان اعزاز و اکرام بیش از
پیش با ابسال میکرد تا آنکه بعد از مدتی آنچه در دل نهان میداشت بزبان
آورد و پس از استماع این معنی ابسال بسیار منقبض شد و اطاعت او نکرد
تا آنکه ظاهر شد بر زن سلامان که ابسال با او موافقت نمیکند پس بعد از ان
بسلامان گفت که تزویج کن خواهر مرا از برای برادرت پس سلامان ابسال را
تکلیف کرد و ابسال این معنی را قبول کرد پس زن سلامان بخواهر خود گفت که من
ترا از برای ابسال نداده ام که مخصوص تو باشد بلکه من هم درین تمتع با تو شریکم
و با ابسال گفت که خواهرم بکر و عفیفه و در غایت حیاست نباید روز داخل
خانه او شوی و حرف با او بزنی تا متوحش نشود و بعد از آنکه موانست و شوقی
بهم رسید با او متکلم شوی تا آنکه شب زفاف زن سلامان در فراش خواهر خود

خواهید وقتی که ابسال داخل خانه شد و بر سر جای او رفت زن ضبط نفس
خود نکرد و با او مباشرت کرد و پیش کشیدن ابسال سینه خود بر سینه او نهاد
ابسال ننگ افتاد و با خود گفت دختران بکر باید محجوب و صاحب حیا باشند
و چنین بی آزرم نباشند پس در آنوقت برقی درخشید و چشم ابسال بر روی
زن سلامان افتاد و فی الفور دامن برچید و از خانه بدر زد و قصد مفارقت
کرد و سلامان گفت که من میخواهم که فتح کنم بلاد را از برای تو و من قادرم بر
فتح کردن و لشکری برداشت و فتح کرد بسیار بلدی را از برای برادر خود
از بر و بحر و شرق و غرب بدون منتی بر او و این فتح در اول ذی قرنین
واقع شد و مستولی شد بر روی ارض و چون رجوع کرد بوطن خود دید که
زن سلامان اینمعنی از یاد نرفته باز عود کرد و زن سلامان بعشق بازی دیگر باره
قصد کرد بسوی او باز ابا نمود ابسال از اینمعنی و بعد از ان فتح ظاهر شد از
برای سلامان و ابسال اعدا بسیار چند پس فرستاد سلامان ابسال را با جمعی کثیر
از لشکری بجنگ اعدا و زن سلامان بهر کس از روسای لشکر مبلغی داد که غدر کنند
در حق ابسال و او را ضایع کنند پس ایشان بعد از انکه غدر در حق ابسال کردند
خصم بر ایشان غلبه کرد و ابسال را مجروح واگذاشتند در میان معرکه توهم
آنکه کشته شده و فرار کردند پس خدا تعالی مهربان کرد با او مرضعه از حیوانات
وحش که شیر بدو داد و بدو نشر این حیوان مدتی معاش کرد تا اینکه زخمهای او به شد
و عافیت یافت بعد از ان رجوع کرد بسوی سلامان در وقتی که اعدا او را
حصاری و ذلیل کرده بودند و در غایت حزن بود از مفارقت برادرش
پس رسید در نجات ابسال و لشکری را ترتیب داد و در صف اعدا متفرق ساخت

و سپاه و سپهسالار را اسیر کرد و ملک آباء را برادر خود ساخت و بعد از آن
زن سلامان مبلغی داد بطباخ و شربتدار که زهرآلود کنند طعام ابسال را
و شربتدار و طباخ بفرموده عمل کردند و زهرآلوده کردند طعام را او بخورد و از اکل
و هلاک ساختند او را و ابسال را دوستی بود که بحسب و نسب و علم و عمل بی اندازه فائق
بود و از فوت ابسال مهموم و مغموم شد و کناره گرفت از ابناء دهر و تفویض
کرد پادشاهی که داشت ببعضی از آشنایان خود و بعبادت پروردگار مشغول گشت
تا اینکه حقیقت حال بوحی الهی بر او ظاهر شد پس او زن سلامان و طباخ و شربت
دار را زهر چشانید آنچه برادر را چشانیده بودند این آن خبری است که
مشتمل است بر دو قصه و تاویل قصه اینست که سلامان مثل است از برای
نفس ناطقه و ابسال عقل نظریست که ترقی میکند نفس بسبب او تا اینکه عقل مستفاد
شود و این درجات عارفست در عرفان اگر ترقی بسوی کمال یافته شد و زن
سلامان قوت بدنیه است که اماره است بسوی شهوت و غضب چالکونه
غلبه دار و عشق او بر ابسال میل قوت بدنی است بتسخیر عقل هم چنین که
تسخیر کرده سایر قوی را تا اینکه امیر بر وی باشد و عقل مطیع او شود در تحصیل
مطالب و مآرب فانیه و اباء ابسال انجذاب عقل است بسوی عالم قدس
و خواهر خود که با او داده قوت عملیست که مسمی بعقل عملیست که مطیع عقل
نظریست و او نفس مطمئنه است و تلبیس کردن نفس خود بجای خواهر تسویل
کردن نفس اماره است مطالب خسیسه را و رواج دادن او مطالب حقه
و برق لامع از ابر مظلم خطفه ایست از خطفات الهی که سانح میشود در اثنای
اشتغال بامور فانیه دنیویه و او جذبه ایست از جذبات حق و کناره گرفتن او

[illegible]

از زن سلامان اعراض عقلست از هواهای نفس و فتح بلاد او برای برادر
اطلاع نفس است بسبب قوت نظری بر عالم جبروت و ملکوت و ترقی او
بسوی عالم الهی و قدرت اوست بسبب قوت عملیه بر حسن تدبیر در مصالح
بدن و نظم امور منازل و مداین و از اینجه است که نام نهاده اند او را
بالقب ذی القرنین و ذی قرنین لقبست از برای کسی که مالک خافقین که
شرق و غربست باشد و ترک لشکری مراو را انقطاع قوی حسیه خیالیه و همیه است
از و نزد خروج او ببلاد عالی و منقو را این قوی عدم التفات اوست
بسوی این قوی و تغذیه او بلبن وحش افاضه کمالاتست بر وی از مفارقات
و اختلال حال سلامان در حالت فقدان ابسال اضطراب نفس است در
وقتی که مفارقات متوجه مبادی عالیه شوند و او را مهمل واگذارند
و رجوع ابسال بسوی برادر خود التفات عقل است از برای انتظام امور
مصالح نفس و تدبیر بدن و طابخ قوت غضبیه است در وقت انتقام
و طاعم قوة شهویه است که جذب میکند آنچه بدن احتیاج با دوار دو
و اتفاق ایشان بر هلاک ابسال اشاره است بر اضمحلال عقل در سن
کهولت با آنکه استعمال می کند نفس اماره قوت غضبیه و شهویه را بسبب زیادتی
احتیاجی که دارد و با ایشان بسبب ضعف و عجزی که دارد و هلاک کردن
سلامان آن دو را طابخ و طاعم ترک کردن نفس است قوی بدنیه را در آخر
کار و زایل شدن هیجان غضب و شهوت و شکستن سورت آنها و اعتزال او از پادشاهی
ملک او و تفویض کردن ملک را بغیر خود انقطاع تدبیر نفس است از بدن
و بدن را در تحت تصرف غیر واگذاشتن است و این تأویل مطابق آیت کریمه

نسخ ذکر

نسخ ذکر میکند **فصل دوم** در بیان معنی زهد شکی نیست که هر که طالب چیزی باشد او را
اعراض میکند از هرچه مانع وصول او باشد بسوی مطلوب و بعد از آن رو بچیزی
میکند که او را از دیگری کشنده خود داند بطاو وقتی که بمطلوب رسید همه را
فراموش میکند و باید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن برعکس یکدیگرند چه سالک
راه ظاهر از راه استدلال اثبات اشیا میکند مرتبه بمرتبه تا منتهی شود با
سببی که او را هیچ سببی نبود مثلا از مشاهده اثر اثبات کند که اثر را موثری
باید و چون در آن موثر آثار معلولیت یابد گوید که او را نیز موثری
دیگر بود و علی هذا القیاس تا اثبات موثری کند که در وی هیچگونه اثر معلولیت
نباشد و سالک راه باطن اشیا و عوارض اشیا را مرتبه مرتبه نفی نماید
تا بموجودی رسد که در وی هیچ اثر معلولیت نبود و فنا را در وی مطلقا راه
نباشد مثلا چون سالک بدلیل دانسته باشد که علت و حاجتی اشیا باید که
در وی هیچگونه نقص و حاجت و آثار معلولیت نباشد پس هرچه در وی از نقص
و احتیاج بیند نفی او کند تا بکاملی رسد که هیچ نقص در وی نبود و بعد از آن نظر
از وی نتواند برداشت و بالطبع با هرچه او را از ملاحظه کامل باز دارد دشمن
شود و همت بر نفی او گمارد و همیشه در لذت مستغرق باشد و از لذت بلند که عین
خود باشد بپردازد تا بغیر چه رسد و این لذت باشد که حکمای الهی سعادت
حقیقی و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرة العین انبیا و اولیا باشد
کما قال الحکیم الغزنوی **شعر** رهبر شاغل ار چه باد بود * رسی آنجا که باد و باد نبود
گرچه و لاله مایه کار است * وقت خلوت عجب گرانبار است * و چون چنین
باشد لازم است که طالبان حق اولا اعراض کنند از هرچه مانع وصول ایشان باشد

رسی آنجا که باد یاد نبود
(یاد بمعنی غیر و غریب مقابل
خویش و آشنا است دهخدا)

بحق و آن لامحاله لذات دنیوی و تعلقات جسمانیاست و این اعراض بد باشد
و بعد از آنکه اعراض کرد از آن لذات روی کند به آنچه او را از دیک بحق
کند و آنچه نزد جمهور انجا با خدمت مخصوصه که آنرا عبادات مینامند و اعراض
کردن از مسعدین و روی آوردن بمقربین را زهد و عبادت میگویند
یک عبارت و بتری و تو نامیگویند باعتباری دیگر و بعضی مقربین را عبارت از
مغلوب ساختن قوی بدنیه دانند مثل متخیله و متوهمه تا عادت کنند یا کردید
از عالم اجسام بعالم ملکوت در وقتی که نفس ناطقه توجه باو را کل معقولات
کند و رام کردن قوی بدنیه را نیز بدین وجه عبادت و این منافاتی
بشرع ندارد بلکه مخ شرعت و همچنین بعضی از محققین نماز جماعت عبارت
از جمعیت حواس دانند و حضور قلب عبارت از این باشد و لا صلوة الا
بحضور القلب و لا تقربوا الصلوة و انتم سکاری موید این معنی باشد پس
بعد از زهد و عبادت اول درجات وجدان آن معرفت باشد پس احوال
طالبان حق این سه حال باشد و گاه باشد که این هر سه حال در شخصی مجتمع
یافت شود و گاه باشد که بعضی از این حالات باشد و بعضی نباشد پس زهد و
عبادت از غیر عارف هر دو معامله باشند پس زاهد غیر عارف از قبیل
تاجری است که معامل باشد متاعی را بمتاعی که چه زاهد از عوام است که
متاع دنیا را بدهد بمتاع آخرت و عابد غیر عارف بمنزله اجیری است که
عمل کند از برای اجرت گرفتن اگرچه فعلشان مختلف است اما غرض هر دو یکی است
و زهد عارف عبارتست از تنزه و تقدس از هرچه مشغول گرداند او را از
حق و تکبر کند از هرچه غیر حق باشد یعنی حقیر شمردن ما دون حق او عبادت

عارف

خلاف عبارت از ریاضت دادن قوی بدنیت که مبادی اراده و عزم
بسوی شهوت و غضب ریاضت دادن قوای خیالیه و وهمیه است که سبب
آن ریاضت مشابعت نفس کنند در ترک عالم جسمانی و مشغول شوند بعالم عقلی
و هرگاه قوی چنین عادت کردند دیگر منازعتی بعقل ندارند و فراخمی
بنفس نمیرسانند در حالت مشاهده مجردات پس خلاص میشود نفس از این
عالم و جمیع آنچه در تحت اوست از اصول و فروع و قوی مسخر او میشوند
با او در سلک توجه بعالم ملکوت و غرض از بعثت انبیا و رسل و انزال کتب آسمانی است
که تا مردم را باین لذات دعوت کنند و با این مرتبه عظمی هدایت نمایند
و حصول هیچکس در سلوک این راه متقبل مشقت چه انسان صاحب فطرت اگرچه
از جهتی مایل بکمال است اما از جهات کثیره مبتلا بنقص نقصان است که مقتضای
شهوت و غضب داعی بران است و این داعیهای نفس وی را نگذارند که بمقصود
کمال پرواز دهد تا بطلب آن چه رسد پس اگر نباشد شرع و وعده و وعید شارع
مردم را از راه خوف باین راه نرانند کی بفکر این راه بیفتد چه نهایت سعی
عقل دانستن مفهوم اشیاست و احکام کلیه آن اما معرفت خاص افعال و اعمال
جزئیه که چه چیز وی را بانی حضرت خدا نزدیک کند و کدام چیز او را از خدا دور
گرداند مقدور عقل بشری نیست پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال انبیا که
بعضی از اشیا را واجب و بعضی مندوب کردانند و آنچه نها باشند که موجب
توجه یا زیادتی توجه بمطلب حقیقی باشند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از
غیر مطلب حقیقی باشند و بعضی را حرام و مکروه گردانند و آن اشیا باشند که باعث
استغراق یا زیادتی استغراق بغیر مطلب حقیقی باشند و یا موجب اعراض باشد یا دوری

اعراض از مطلوب حقیقی باشند و در جمیع افعال خیر قربت محض و اخلاص
شرط کرده‌اند که سالک علی ای الاحوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود
و استغراق در مباحات را نیز مذموم شمرده و چون سالک طالب در
مجاری احوال و افعال خود این شیوه را مرعی دارد خصوصا وقتی که
بستر و عرض اعمال بمجلا اطلاعی داشته باشد مرآت جامعیت نفس ناطقه
که در عرف شرع قلب عبارت از آنست و اصطلاح تصوف نیز مطابق آن
مرتبه مظهر برزخیت که توسط بین العالمین است و برآیات و حکم عالمین حاوی
بنا بر غلبه طبیعت و هوا و حس نفسانی بران غالب آمده بالطبیعه از زنگ عوارض
طبیعی منجلی و از کدورات حسیه و همیه متخلی شده بصورت حقایق اشیا که
متباع تصور مفهومات آن از راه استدلال شود و سفر راه ظاهری است
تجارت روز بازار کشور باطنی باشد متجلی گردد و صورت هر یک از آن
حقایق آیینه جمال کمال حقیقی گردیده خوض لجه وصول نماید که بعرف عارفین
از توای کوثر در عرف شرع عبارت از آن است روی دهد و مایده سعادت
حقیقی که در عرف حکما کریمه ما اخفی لهم من قرة اعین و حدیث ما لا عین رأت
و لا اذن سمعت ترجمه آنست گسترده گردد و تطابق اصطلاح اهل شریعت
و ارباب حقیقت در همه معانی نیز ظهور میشود در بیان تفاوت مطلوب عارفان

فصل سوم در بیان تفاوت مطلوب عارفان و غیر عارفان بدانکه
عارف حق را از برای حق جوید نه از برای چیزی دیگر و هیچ چیز از غیر حق را بر معرفت
حق اختیار نکند و پرستیدن او حق را از برای آن بود که حق است و مستحق
پرستیدنست همچنین که در حدیث ائمه طاهرین وارد شده که ما عبدتک

خوفی

خوفا من نارک و لا طمعا فی جنتک بل وجدتک اهلا للعبادة فعبدتک و بعضی از
محققین تفسیر آیه کریمه یا موسی فاخلع نعلیک ترک خواهش نشاتین کرده‌اند
و بعضی از ارباب حال کریمه و منهم من یرید الدنیا و منهم من یرید الآخرة را چنین تقریر
نموده‌اند که خدای عالمیان شکوه از ناس و غفلت ایشان میکند که بعضی از
ایشان طالب دنیا اند و بعضی طالب آخرت و از خدا غافلند و او را وا
گذاشته‌اند حالکه باید از هر دو گذشت تا شاید بقرب جوار ایزد برسی ما احسن
ما جاء فی مقالة بعض المحققین **نظم** ز دنیا چون بریدی قطع کن پیوند عقبی را
که تیغ همت مردان این میدان دو دم دارد و چه اگر پرستش بجهت رغبتی یا خوفی
باشد لازم آید که حق مقصود بالذات نباشد پس طلب حق از برای او
مرغوب یا از خوف آن مرهوب باشد پس حق را از برای حق طلب نکند چنین
کس محروم باشد چه هر کرا لذت و ابتهاج با دراک جناب قدس حاصل شود
بدیگر لذات میل نکند و میل کردن بلذات بهشت نظر بعارفان از قبیل میل
کردن اطفال باشد بلهو و لعب نظر بعاقلانی که بتحصیل مطالب حقه کنند
چه اطفال تعجب نمایند از عاقلان که چرا اعراض کنند از بازی کردن
و بدیگر چیزها مشغول شده‌اند همچنین کسی که دیده بصیرت از مطالعه و مشاهده
انوار عالم ملکوت دوخته باشد پندارد که بغیر از لذات حسی هیچ لذتی دیگر
در عالم موجود نیست و اگر آن لذتها در دنیا ترک کند از بهر اضعاف آن لذت
باشد در آخرت و پرستیدن چنین کسان مر حق را بجهة آن باشد که او را در
آخرت لذت حیوانی از اکل و شرب و نکاح حوریان میسر گردد چنان که بر
خسرو عفا الله عنه میسر باید که **نظم** پشت این شیء مقلد خم که کردی در سجود و گر نه در جنت

امید قلیه و حلوا استی رنا لحقیقه چنین کس نظرش در دنیا و آخرت مقصور
بود در آرزوهای حیوانی و آنکس که بدرجهٔ عرفان رسیده و لذات
حقیقی یافته باشد و تمکن توجه نفس را مقصور بران ساخته المته بر این طایفه
رحم کند و ایشان را از لذات حقیقی و سعادت اخیا که موعود است از
برای متقین محروم داند با آنکه جناب اقدس ارفع و اعلا باشد که همه
کس تواند بانجا رسید و بر امور غیبی اطلاع یافتن و از این جهت است که
غافلان را از احوال و اهلان خنده آید و نسبت بجنون و فساد دماغ کنند
و این از قصور استعداد ایشان باشد نه نقص عارفان چه کمال خلق
لما تیسر هم چنین که معنوی در مثنوی میفرماید **نظم** باغ سبز عشق کو بی
منتهاست ❊ جز غم و شادی در آن بس میوهاست ❊ عاشقی زین هر دو حالت
برتر است ❊ بی بهار و بی خزان سبز و تر است ❊ از غم و شادی نباشد جوش ما ❊
با خیال و وهم باشد هوش ما ❊ تو قیاس از حالت انسان مکن ❊ منزل اندر
جور و در احسان مکن ❊ جور و احسان رنج و شادی حادث است ❊ حادثان میرند
و حق شان وارث است ❊ حالتی دیگر بود کان نادر است ❊ تو مشو منکر که او حق
بس قادر است **فصل چهارم** در مبادی درجات عارفان اول درجات
عارفان اراده بود و اراده مبدء قریب عارف باشد بسوی
جناب حق و مبدء اراده تصور کمال مبدء اول باشد که آثار آن بر جمیع
ممکنات بحسب استعدادات مختلف فایض است و تصدیق جازم بوجود
آن کمال خواه آن تصدیق بقیاس برهانی حاصل آمده باشد و خواه بقول
انبیا و ائمه دین چه هر دو قول اقتضاء حرکت کنند در طلب آن فیض

بباید دانست

بباید دانست که حرکت ارادی حیوانات چهار مبدء بترتیب دارد اول ادراک
دوم شوقست که مسمی است بشهوت و غضب سوم عزم است که مسمی است باراده
چهارم قوتهاست که پراکنده در اعضاست حرکت مذکوره در اینجا
ارادی است اما حیوانیست پس او را از مبادی اربع مذکور اول باشد
که معبر باستبصار است و ثانی و ثالث نیز باشد که معبر باراده است چه در اینجا
شوق و عزم متحد ند و مختلف نمیشوند مگر بسبب اختلاف دواعی و صوارف مثل
شوق بطعام و خوردن باز داشتن از راه حشمت و بزرگی و این اختلاف
در اینجا متصور نیست و رابع ساقط است برای آنکه این حرکت جسمانی نیست
و لا محاله بعد از وجود اراده محتاج باشد بریاضت و ریاضت عارف
به سه چیز حاصل میشود اول منع نفس ناطقه از التفات بغیر حق دوم مطیع
ساختن نفس اماره است که قوی متخیله و واهمه توهم امری کنند که مناسب
امر قدس باشد و منصرف شوند از توهماتی که مناسب امر سفلی باشد یعنی
ثابت داشتن نفس مطمئنه بجناب اقدس بمرتبه که روی بآنجناب کردن
و انقطاع از غیر او ملکه شود و سوم تلطیف سر است از برای تنبه و معین
اول زهد حقیقی است و معین ثانی عبادتست از روی فکر و شنیدن و شنیدن
وعظ از واعظی که وعظ عالمانه باشد بعبارت بلیغ و صدای خوش
و معین ثالث فکر لطیف و عشق عفیف است که بیشتر شمایل معشوق باشد
نه سلطنت شهوت و معلوم است که فایده و غرض از ریاضت جز یافتن کمال حقیقی
نیست نهایتش اینکه آن یافتن موقوفست بحصول امری وجودی که آن
عبارت از استعداد نفس باشد مر قبول امور غیبی او حصول آن امر وجودی

مشروطست بزوال موانع و آن موانع یا خارجی باشد مثل میلان نفس بامور
دنیوی از مال و جاه و خدم و حشم یا داخلی باشد و آن عبارتست از
اطاعت کردن نفس اماره مر نفس مطمئنه را که منجذب شوند توهم و تخیل از نشاة
دنیویه بسوی عالم قدس و نشاتیه کنند نفس مطمئنه را ابا نماید قوی مدرکه
و محرکه و بعد از رفع موانع وجود مقتضی باید وجود مقتضی لطیف سرایت
که عبارت از حصول استعداد باشد از برای نیل بکمال الحیثیت انکه مناسبت
شی با شی لطیف حاصل نمیشود مگر بتلطیف سر و لطف سر عبارت از تهذیب او
تا انکه متمثل شود در وصور عقلیه بسرعت و منفعل شود از امور الهیه که موجب
شوق و وجد ند بسهولت و معین ثالث که حصول استعداد باشد دو چیز است
اول فکر لطیف دوم عشق عفیف اما فکر لطیف انست که معتدل باشد در کمیت
و کیفیت و آن در دقتی باشد که امور بدنیه که شاغل نفس اند از فکر باشند
چون امتلا و استفراغ و غیر انها چه انها شاغلند مر نفس را از ادراکات عقلی
پس کثرت اشتغال بفکر لطیف موجب تهیئو استعداد نفس میشود که ادراک مطالب
بسهوله کند چه عبادت که بدون تلطیف سر باشد موجب سعادت نیست بلکه
موجب شقاوتست هم چنین که در ایه کریمه واقع شده که فویل للمصلین الذین هم
عن صلوتهم ساهون دوم عشق عفیف است باید دانست که عشق انسانی منقسم
میشود بدو قسم حقیقی و مجازی و ثانی که مجازی باشد نیز منقسم میشود بدو قسم
نفسانی و حیوانی قسم اول که نفسانی است سبب او مجانست و مشاکلتی است
که نفس عاشق دارد با نفس معشوق در جوهر ذات و صفات کمال و اکثر اعجاب
عاشق درین عشق شمایل معشوق باشد از اثاری که از نفس معشوق صادر شود

وبجهة از

وبجهة از معشوق صادر شود لامحاله موجب اعجاب و خوش آمدن عاشق شود
و این عشق را عشق عفیف خوانند چه هیچ چیز از امور شهوی در ان نباشد و
معین ورز هد باشد چه عاشق بالبدیهه نمیخواهد ما سوای معشوق را او هم چنین
معین در عبادت باشد چه عاشق همیشه روی دلش بمعشوقست و قسم دوم که حیوانیست
مبدا آن شهوت حیوانی باشد و طلب لذت بهیمی و درین قسم عاشق را از صورت
و لون و شکل معشوق خوش آید و این در اعداد رذایلست اما عشق نفسانی که مبدا آن
تناسب روحانیست در اعداد فضایل و این گروه در عرصه قرب احدیت و ساحت
وصل صمدیت اول بمعرفتش گرایند و بعد از ان باثارش نظر نمایند و گویند که انه
صانع و کل صانع فله مصنوع فالعالم مصنوع و اهل نظر و استدلال بطریق عکس
عالم را واسطه معرفت وجود حق دانسته اند که العالم مصنوع و کل مصنوع
فله صانع لاجرم فرقه اولی را از ینجا ما رأیت شیئا الا رأیت الله قبله ذکر و
ثانیه نغمه سرای ما رأیت شیئا الا رأیت الله بعده اند و اند و سرمستان نشاء
اولی اولیا را اند اند چنانکه حدیث الا ان اولیاء سکتوا فکان سکوتهم فکرا
و تکلموا کان کلامهم ذکرا و نظروا کان نظرهم عبرة و نطقوا کان
نطقهم حکمة و مشوا و کان مشیهم بین الناس برکة مفصح ازان است و چون
سخن بتحقیق کشید قدری از مراتب عشق تقریبا مذکور میشود چه غرض اصلی از دریافت حکمه
نظری نیست مگر تحصیل قرب جناب احدیت و فی الحقیقه عشق از عمده اسباب [illegible]
اگر قدری ازان استفاده کنند دور نشود میتواند بود باید دانست که هر چند سبب
اعتدال مزاج تخصص الطف و اشرف باشد میلان نفس او بصور حسنه و نغمات [illegible]
و شمایل رضیه اقوی باشد چه هرگاه نهال کمال هر دو در یک آب و هوا سر زده و دو جه

اعتدال برد و از یک منبع سیراب گردیده میل باتحاد که حقیقت محبت همان است
ظاهر خواهد شد و چون آن دو نسبت شریفه در دو مظهر ظاهر شود بحکم
اختلاف استعداد و خصوصیات قوابل هر آینه در یکی بوجه اتم و اعلا خواهد بود
و در دیگری انقص و ادنی پس عاشقیت از طرف نقصان سر بر میزند و معشوقیت
در طرف کمال جلوه می‌کند و اول استدعا و خفا و استغنا کند و ثانی اقتضای
جلا و بقا کند و لهذا در اعداد متحابه و آن دو عدد است که کسور هر یک از آن
دو عدد عین عدد دیگر شود چون دویست و بیست و دویست و هشتاد و چهار
حکما گفته‌اند که اگر دو شخص را اتفاق در امری باین دو عدد از ماکولات و غیر
آن افتد و یا هر یک وفق دیگری از این دو عدد در لوحی نهاده با خود دارد البته
میان ایشان محبت والتیام حاصل آید و عدد کمتر از برای محب تعیین کرده‌اند
و عدد بیشتر از برای محبوب و این عشق شعار حکما آیینی است و در لطیف بر رو
تنویر روح مدخلی عظیم دارد چه هرجا که خورشید جهان افروز عشق بحکم واشرقت
الارض بنور ربها از افق روح انسانی برآید کثایف ظلمانی طبیعت روی
بهزیمت و افول نهاده و راه بیابان عدم پیماید و هرکجا آتش عالم سوز شوق که لا
تبقی ولا تذر وصف حال اوست در صحرای وجود درگیرد از ضبابات طبیعت
بکلیه بسوزاند و از اینجهت است که حکما گفته‌اند سه چیز موجب جودت ذهن و لطافت
نفس است اول عشق عفیف دوم فکر لطیف سوم سماع وعظ از قایل ذکی و تربیت
و اکابر اهل عرفان طاب ثراهم لا تعشق ارشاد فرموده‌اند ع از این بهتر چه باشد
حسن ارشاد و در حدیث است که من عشق و عف و کتم و مات مات شهیدا و در حدیث
دیگر وارد است کان الله جمیل و یحب الجمال از ذوالنون مصری منقول است که من

استانس بالله استانس بکل شیء ملیح و وجه صبیح سلطان اهل عرفان شیخ محمد
روزبهان میفرماید که سر لاهوت نه از جهت حلول در ناسوتست و جمال
ناسوت از عکس جمال لاهوت نظم جای ناسوت آن یافت که از عکس جمالش ۞
بالا شجری دل حجری لب شکری نیست ۞ و حقیقت آنکه بحکم الاصول یسری فی الفروع
سر محبت ازلی در مکامن بطون ممکنات پیداست و پرتو نور عشق ازلی
که مضمون فاحببت ان اعرف بر مجالی ذرات کاینات ظاهر و هویداست
همان پرتو است که در افلاک بصورت میل ارادی که مبدا حرکه دوریست
ظاهر گشته و در عناصر بصفت میل طبیعی برآمده و در نباتات مبدا نشو و نما
گشته و در حیوانات بصورت قوت شوقی سر بر زده و در نفوس کامله انسانی
بصفت عشق نفسانی جلوه گر آمده نظم یکی میل است با هر ذره رقاص ۞ کشد هر
ذره را تا مقصد خاص ۞ رساند گلشنی را سوی گلشن ۞ دواند گلخنی را تا بگلخن ۞
اگر پوییده از اسفل بعالی ۞ نیابی ذره زین میل خالی ۞ ازین رشته‌های پیچ در پیچ
همین میل است و باقی هیچ در هیچ ۞ چه اگر کسی دیده اعتبار بگشاید و گرد سراپای
جهان بگردد و از علاء اعلی که از لوث طبایع پاکند بعالم افلاک برآید و از انجا
بمرکز خاک نزول نماید هیچ ذره را از پرتو نور عشق خالی نیابد نظم در بدن طبیعت
و انوار ارواح ذوق ۞ در عناصر میل و در افلاک شوق ۞ از فروغ عشق جان
پاینده است ۞ جسم عالم زین چراغ زنده است ۞ از چراغ عشق [illegible] ۞
باعث فانوس خیال آسمان ۞ عشق معراج کمال آدم است ۞ عشق را نام اسم اعظم است ۞
و اکابر حکما اسرار عشق را در جمیع موجودات اثبات نموده‌اند و لیکن حکم
تفرقه میان عشق بهیمی و عشق نفسانی در غایت اشکال است و هر کس که نکته

بر تهور ساختن قوی شهوی و دواعی طبیعی نیست گاه باشد که بر بعضی مشتبه شود
و عشق بهیمی که در ابتدا درد اهلیت او را انفساخ انکار دو دیلای آن قبلا شود
اما چالاکان طریقه که راه عشق را با قدام نامرادی توانند سپردن و نتوت
ارادی از رعبات جسمانی و لذائذ شهوانی توانند مردن از کبریت احمر
عزیزترند چه اکثر مردم تعبید هوای نفس اسیراند و از رتبه طاعت طبیعه
بیرون نیامده فسق را عشق نامند و با صفات بهیمی دعوی کمال انسانی کنند
و با رقیت شهوت داعیه رتبت ازادگان دارند هیهات هیهات این
مگس عرصه سیمرغ نه جولانگه تست و حکما گفته اند که در عشق نفسانی میل بحرکات
و کلمات بیشتر باشد از میل باعضا و تناسب آن چه میل نفس بروحانیات
بیشتر است از جسمانیات از شبلی منقولست که از چوبی که بر بهیمه زدندی
اثر ضرب بر اعضای او ظاهر شدی و این معنی اگرچه بر محبوسان مضیق
مضائقات رسمی که نظر ایشان بکنه نرسیده و جمال حقیقت حال را
مشاهده نکرده و حقایق را از ظرف حروف اساطیر مسطوره و کتب متداوله
در اگیرند و در اوعیه وهم و خیال ضبط نمایند و تجاوز از ظواهر کلمات
مصنفان بهیچ وجه جایز ندارند مخفی خواهد بود لیکن بر طالب دیده
که بسبل تقلید غشاوه و بصر بصیرت او نشده و غبار تمویهات جدال و
تدلیسات اهل ضلال چشم فطانت او را نپوشیده پوشیده نماند که دیدهم در
امور طبیعی فطانت و لهذا از تخیل ترشی دندان کند شود و تر و در سر دیوار
بلند مودی بسقوط شود با آنکه در زمین بهمان قدر مسافت حرکت کند
وهم سقوط نباشد و همانا بعید اند که این احوال عقل را از قبول اشتغال

آنچه محال می‌نمود استبعادی نماند و این وجهیست که از جهت تنزل آمد
افهام ممارسان حکمت رسمی بر لوح تدوین ثبت رفت و اگر نه نظم بالاتر
از این زبان زبان دیگر است سر غم عشق را بیان دیگر است و دریں مشهد که
انوار تجلی است سخن دارم لیکن نا گفتن اولی است چه نزد ارباب بیان و صحاب
عیان مبرهن و محقق است که تمامی ذرات کائنات از شرع حقیقت وحدت
فیض وجود یافته اند و از فیثاغورس منقولست که اصل موسیقی را از اصوات افلاک
استنباط نموده و گفته اند که هیچ نغمه خوش آینده تر از آواز افلاک نیست
اگرچه بعضی از افاضل حکما این سخن را بظاهر حمل نموده اند و گفته اند که سبب
آواز منحصر است در تموج که بسبب قرعی یا قلعی عنیف باشد و هیچکدام در
افلاک ممکن نیست و انکار این معنی نموده اند نهایت آنکه ممکن است که غرض
فیثاغورس بطریق اشاره باشد نسبت شریفه که میان حرکات فلکی بسبب
سرعت و بطو متغایره از منه که تابع آنست واقع است چه هر آینه نسبتی بغایت
شریف خواهد بود که مدار انتظام عالم کون و فساد بران باشد پس چه عجب اگر
آن نسبت یا قریب بآن را نقل باصوات و نغمات کنند در غایت ملائمت باشد
و همانا متفطن صاحب بصیرت داند که تعلق نفس ببدن بنابر نسبت شریفه
اعتدالیست که میان اجزاء عناصر حاصل شده و زوال آن نسبت سبب قطع
تعلق نفس است از بدن پس فی الحقیقه نفس عاشق همان نسبت است و هم از
این سبب است که نسبت شریفه در هر جا یافت شود موجب انجذاب نفس
و استهزاز او گردد و چون حسن که عبارتست از مناسبتی خاص که میان اعضا
باشد و فصاحت و بلاغت که عبارتست از مناسبتی مخصوص که میان اجزای

کلام و مقتضی مقام باشد و تاثیر نغمات هم از جهت مناسبت چنانچه تفصیل
مذکور شد و حقیقت مقام آنکه یک معنی است که چون در اجزای ممتزجه عنصری
پیدا شود اعتدال مزاج باشد و چون در نغمات پیدا شود ایجاد شهر نغمه باشد
و اگر در حرکات ظاهر شود غنج و دلال باشد و اگر در کلام واقع شود فصاحت
و بلاغت باشد و اگر در ملکات نفسانی ظاهر شود عدالت باشد و اگر در اعضا
پیدا شود حسن باشد و در هر موطن عاشق طالب آن معنی است بهر صورت
که برآید و بهر لباس که جلوه گر آید نظم تو بهر رنگ که جامه میپوشی کز خوانی
آن جلوه قد میشناسم و انی احب الحسن حیث وجدته و للحسن فی وجه الملاح مواقع
و حکما گفته اند که قوام موجودات بالذات محبت است و لهذا در کیفیات
جسمانی مثل حرارت و برودت انهزام از ضد محسوس میشود و از طبایع حیوانات
و نباتات رفع مزاحم متراءی میشود و از عناصر میل با حیاز طبیعی مشاهده میگردد
و در افلاک که خود حرکت دوری ارادی ظاهر است که مبدا آن عشق جوهری عقلیت
و شوق تشبه بآن چنانچه در حکمت مقرر شده و بحسب ظهور انوار محبت و خفای
آن اختلاف موجودات در مراتب کمال و نقصان ظاهر میشود چه محبت که ظل
وحدت است مقتضی بقا و کمال است و غلبه که فرع کثرت است مورث نقص و اختلال
و اصل غرض از محبت تحقیق رابطه وحدت و رفع غایله کثرت و انبساط
را از حکما اهل محبت و غلبه خوانند و ارسطاطالیس از حکماء متقدم نقل کرده
که چیزهای مختلف را با یکدیگر التیام و تالیف تمام نتواند بود و اما چیزهای
متشاکل بهمدیگر مشتاق باشند و در شرح این کلمات گفته که چون
جواهر بسیطه متشاکل باشند و یکدیگر مشتاق هر آینه میان ایشان

تا نفی

تا نفی دوئی و اتحادی معنوی حاصل شود و تباین مرتفع گردد و چه تباین
از لوازم مادیات است و در مادیات این نوع تالف نتواند بود و تعلق
ایشان بذوات و حقایق متصور نباشد بلکه بسطوح و نهایات باشد
و این نحو تلاقی بدرجه اتصال نرسد و چون جوهری بسیط که نفس انسانیت
از کدورات جسمانی پاک گردد و محبت لذات طبیعی از آن محو شود بحکم
مناسبت بعالم قدس منجذب شود و بنظر بصیرت مشاهده جمال حقیقی نماید
و پروانه صفت هستی خود را در انوار تجلیات الهی محو گرداند و بمقام وحدت
که نهایت مقامات است برسد و این مرتبه حق الیقین است و صاحب این مرتبه را
در تعلق ببدن و تجرد از آن زیاده فرقی نباشد چه استعمال قوت بدنی او را
از نظر بجمال حقیقی باز ندارد و سعادتی که دیگران را در نشاء اخروی میسر است
او را درین نشاء میسر گردد رباعی امروز در آن کوش که بینا باشی حیران
جمال او و لا را باشی هرست با او چو کودکان در شب عید تا چند در انتظار
فردا باشی بلکه بعد از مفارقت کمال لذات آن اصفی باشد چه هر چند درین
نشاء بنور بصیرت از دقایق اسما و صفات مشاهده وحدت ذات نماید
فاما خالی از شوب نقص تمویه که مقتضی نشاء تعلق است نتواند بود واما شهود تام
بی دغدغه مزاحمت رقیبان جز در خلوتخانه تجرد میسر نگردد جامی آری ای
وصف جانان رکمال جاشد اندر نشاء هستی محال تا بود باقی بقایای وجود
کی شود صاف از کدر جام شهود تا بود پیوند جان و تن بجای کی شود مقصود کلی برقع گشای
تا بود قالب غبار چشم جان کی توان دید رخ جانان عیان تا فنای کل بجذب قوی
که مقام وصل را محرم شوی بنابرین همیشه منتظر و مترصد رفع این حجاب و کشف

این نقاب بوده بزبان حال بفحوای این شعر مترنم دارد حافظ حجاب چهرهٔ جان
میشود غبار تنم خوشا دمی که ازان چهره پرده برفکنم چنین قفس نه سزای چو من
خوش الحانیست روم بروضهٔ رضوان که مرغ آن چمنم و این محبت نهایت
مراتب عشق است و کمال مطلق و ذروهٔ مقامات واصلان و غایت
مراتب کاملانست و بعضی از عارفین گفته اند که العشق سرسام روحانی
اوله هذیان و آخره سکون فاذا تمکنت خرست و افلاطون فرموده که
العشق قوة غريزية مولدة من وساوس الطبع و اشباح التخيل للهيكل الطبيعي
يحدث للشجاع جبنا وللجبان شجاعة ويكسو لكل انسان عكس طباعه وقال
بعض الحكماء الحسن مغناطيس روحاني لا تعلل جذبته للقلوب بعلة سوى الخاصية
وقال بعض الحكماء العشق الهام شوقي القي في ضمير كل ذي روح ليحصل له به
ما لم يمكن حصوله لغيره قال الشيخ كمال الدين عبد الرزاق في شرح منازل السائرين
العشق اللطيف اقوى سبب في تلطيف السر والاعداد للعشق الحقيقي فانه يجعل الهموم
هما واحدا ويقطع توزع الخاطر وتفرقه ويمتد بجذبة المحبوب ويسهل التعب
المشقة في طاعته و بعضی گویند العشق نار في القلوب يحترق ما سوى المحبوب
و کریمهٔ نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة را عبارت ازان دانند و
چون سخن در عشق بر ازان قبیل است که بر سبیل استطراد داد آن توان داد بهمین
مقدار اکتفا کنیم و رجوع بسوی مطلوب نماییم و گوییم که در ازاله مانع خارجی به
حقیقی که عبارت باشد از دور شدن از هرچه نفس را مشغول گرداند از جناب حق
معین باشد و در ازاله مانع داخلی چند چیز معین باشد اول عبادت که از روی
تفکر باشد چه عبادت هرگاه از روی تفکر باشد بدن تابع نفس باشد و

نفس متوجه

نفس متوجه عالم قدس شود و لاجرم عبادت معین باشد نفس را در ازاله موانع
داخله دوم استماع سماع چه نفس را شنیدن آن نغمات لذتی روحانی حاصل
آید بر وجهی که غافل شود از استعمال قوی بدنی و توجهات بدنی و در آن
وقت تابع نفس شوند خصوصا وقتی که در آن سماع اشعاری چند لطیف و
متضمن موعظه بود و که مناسب احوال نفس باشد در اعراض از امور بدنی
و توجه بکمالات حقیقی سوم وعظ شنیدن از واعظی که بدانچه وعظ کند خود
متحلی بدان باشد چه اگر خود متحلی بدان نباشد تاثیر در غیر نکند برای آنکه
تاثیر کردن وعظ واعظ بسبب آنست که مسخر میسازد قوت بدنی مردم را
بسبب وعظ و هیچ شک نیست که هر شخصی را اگر فرض کنی تاثیر نفس او در قوی بدنی
خود اقوی خواهد بود از تاثیرش در قوی بدنی دیگری پس هرگاه نفس او نتواند
که قوی بدنی خود را مقهور و مغلوب سازد و بطریق اولی تاثیر در قوی بدنی
دیگری نتواند کرد و کما قال بعض المحققین **نظم** ذات نایافته از هستی بخش کی تواند
که شود هستی بخش و باید که وعظ را بعبارات لطیف تقریر کند که نفوس مستمعین از
از استماع آن متأثر شوند و همچنین باید که بنرمی و از روی شفقت تقریر
فرماید و مطالبی که مناسب نفوس مستمعین باشد باز تقریر کند **فصل پنجم** در بیان
تمامت درجات عارفان باید دانست که چون استعداد نفس مر قبول معارف
قدسی را بواسطه ارادت و ریاضت بحصول پیوست اول اثری که او را
از وصول پیدا شود او را وقت خوانند و آن انجذابی بود مر نفس عارف سالک را
بجناب قدس در غایت لذت و لکن چون برقی بود که بدرخشد و این
انجذاب و اتصال بعالم قدس چون ملکه شود که گاه گاه بی آنکه ریاضت کشد

وست و بد و عارف درین مرتبه چنان بود که نظر بهرچه کند از انجا نظر بحق
کند تا بمرتبه رسد که حق را در همه چیز ببیند کما قال بعض اصحاب الحال نظم
ای نموده رخ تو جه بسیار بوده ، بهرچه بنگرم تو پدیدار بوده ، چون از
اینمرتبه تجاوز نماید بدرجه رسد که حال برو غالب آید و عارف را از خود
بدر برد چنانکه هرکه با او باشد انحال را ازو دریابد و این هر سه مرتبه از مراتب
اول سلوک باشد و بعد ازان مرتبه حال عارف بدان رسد که وقتش
ثابت شود یعنی آن انجذاب که از قبیل برق بود ثابت شود و اورا از
ثبات آن بهجتی و لذتی عظیم رو دهد و بعد ازان چون درین معنی توغل نماید
حالش بدرجه رسد در قوت که هر چند او را انجذاب بعالم قدس و ابتهاج
بمعارف حق حاصل شود در ان هیچ تغیر و انقطاع بهر و پیدا نشود و تواند بود
که درینحال عارف با مردم بنشیند و حکایت کند و هیچکس در و اثری ازان
نیابد و بعد ازین مرتبه عارف بمرتبه رسد که اختیار انجذاب بعالم قدس در دست
او بود و باختیار او باشد که هرگاه خواهد روی باو آورد و گرچه تا روی
بان عالم کرده مقصدش بحصول پیوسته و این سه مرتبه دیگر از مراتب
وسط سلوک خوانند و بعد ازین مرتبه حال عارف بدان رسد که او را
حصول اتصال بی آنکه طلب کند میسر شود تا حدی که نظر بهرچه کند دران حق
بیند و اگرچه مراد از نظر کردن بدان نظر حق بوده باشد و درین مرتبه
عارف مقیم و مستقر باشد در عالم قدس و این معنی را بکلی رو نماید هرچند
اکثر اوقات با او باشد و چون ازین مرتبه بگذرد حال عارف چنان باشد
که دایما بار یافته در عالم قدس باشد و ذات عارف درین مرتبه چون

آیینه بود که مقابل انوار قدس باشد و نقش انوار معارف قدسی در
حاصل باشد و اورا ازین حال فرحی عظیم بنفس خود باشد از انروی
که اثر جناب حق درو بود و عارف درین مرتبه اگرچه بیشتر نظر بر معارف
حق دارد و لکن نظرش بر نفس خود نیز باشد پس گاهی متوجه بنفس باشد
و گاهی متوجه جناب اقدس و اورا درینحال از متردد بین خوانند
و چون عارف ازین مرتبه بگذرد توجه او بالکلیه بجناب حق است و ملاحظه نمیکند
نفس را مگر ازین حیثیت که متوجه بحق است پس ملاحظه نفس مجازیست نه بالذات
بخلاف ان مرتبه که قبل ازین گفتیم و ازینجهت است که حکم شده درینجا بوصول
حقیقی و این هر سه مرتبه آخر سلوک بود و وصول تام عارف را بجناب حق
درین هر سه مرتبه میسر گردد و عارفان این مراتب را که مذکور شد سلوک بحق
خوانند پس میگوییم ما که برای هر حرکتی مبدئی و وسطی و منتهایی میباشد
و همچنین ترقی که مفارقت از مبدا کند و روش بوسط باید کرد و وصول
بسوی منتهی بتدریج پس مبدا را نیز مبدا و وسطی و منتهایی است و همچنین
وسط و منتهی را نیز پس جمیع مراتب عدد درجات که مذکور شد منتظم
نه جز و خواهد بود اول اتصال است که مسمی بوقت است و ثانی تمکن او بحیثیتی
که حال شود از برای او در غیر ریاضت و ثالث استقرار او بحیثیتی
که استقرار نسبت ازو زایل نشود یعنی استقرار او در مشاهده انوار ملکوت بحیثیتی
باشد که نه ثبات و هیچ قرار ازو نشود و این سه مرتبه مشتملند بر بدایه سلوک و
سه مرتبه دیگر که بعد ازین سه مرتبه است اول ازدیاد اتصال او است و درین
مرتبه حال عارف بدان رسد که وقتش ثابت شود یعنی آن انجذاب که برق

رابع بود ثابت شود دوم آنکه چون توغل تام نماید حالش بدرجه رسد
در قوت که هر چند او را ابتهاج روی دهد در وی هیچ تغیری و انفعالی ظاهر نگردد
سوم آنکه حالش بمرتبه رسد که انجذاب بعالم قدس ملکه شده باشد که هرگاه
خواهد منجذب شود و این مرتبه دیگر که بعد از این مراتب حصول اتصال است با
عدم مشیت و استقرار اتصال است بدون ریاضت و ثبوت اتصال است
با عدم ملاحظه نفس و بعد از این مراتب دیگر بود که آنرا سلوک در حق خوانند
و تعبیر از آن مراتب متعذر باشد چه عبارات موضوع باشد از برای معانی چند
که اکثر مردم آنها را تصور کرده باشند و در حافظه نگهداشته باشند و تعلیم و تعلم
در آورده باشند و چون آن معانی بر وجهی باشد که آدمی آنها از ذات خود و قوای
بدنی غایب شود او را ادراک آن نتوان کرد پس ممتنع باشد که تعبیر از آن معانی بلفظی از
الفاظ یا بعبارتی از عبارات توان کرد چه الفاظ را اهل لغت بازاء معانی
چند وضع کرده‌اند که ادراک آن کرده باشند و چیزی را که هیچ جهت ادراک او
ادراک نکرده باشند لفظی بازاء آن وضع نکرده‌اند مثنوی موسیا آداب
دانان دیگرند * سوخته جانان روانان دیگرند تنبیه بدانکه چنانکه معقولات را
بوهم ادراک نتوان کرد موهومات را نیز بخیال و متخیلات را بحس نیز نتوان
یافت پس بنابراین هرچه آنرا بعین الیقین توان یافت بعلم الیقین نتوان
یافت و اگر کسی خواهد که معارف قدسی را بعین الیقین دریابد باید که دست
توسل بدامن اصحاب عیان زند نه متشبث بحجج روشن قیاسات حکمی و
برهانی گردد همچنین که خون جگر بالامیر آید که با تقاضای عقل و نفس
و حواس که توان بود کرد کار شناس فصل ششم در بیان احوال عارفان

بدانکه

بدانکه عارف روی گشاده و خرم و خندان بود و وضیع و شریف پیش
او یکسان بود و این هر دو صفت اثر نیک خلقی باشد که از ارضا خواهند
چه هر شخصی که او را ملکه رضا حاصل آید نه انکار چیزی کند و نه خوفش
از خبری باشد و نه خوشحال شود از اقبال چیزی که غیر معشوق باشد و نه اندوهگین
شود از فوت چیزی و از این جهت خازن بهشت را رضوان گویند و هم چنین
عارف در وقتی که توجه کند بجناب قدس او را حالتی چند روی دهد که در آن
احوال تحمل ضعیف‌ترین احساسی نتواند کرد چه احساس او را مانع باشد از وصول
بآن برای آنکه احساس موجب زوال استعدادات شود اما در وقت حصول شمل
آن احساسات او را مانع نباشد برای آنکه حال از دو بیرون نبود یا قوت بر
وجهی بود که در اشتغال بحق التفات بغیر حق نتواند کرد پس هر چند احساس باشد
در نیوقت ضرری نداشته باشد و این از جهت قصور استعداد باشد یا از
جهت شدت اشتغال باشد یا بر وجهی بود که التفات بغیر حق تواند کرد
و این در حالی بود که قوت چنان بود که وفا کند هم باشتغال بحق و هم
بالتفات بغیر پس هم چنین احساسی او را زیان ندارد و هم چنین در وقت بازگردیدن
از وصول او را امثال آن احساسات زیان ندارد برای آنکه او خرم‌ترین همه
خلق باشد درین حال بسبب ابتهاجی که بحق دارد و چون چنین بود که هر چه در وی
درین حال او را ملاقی گردد بهجت و نشاط نماید چه از غایت لذت بهجت و نشاط
هیچ احساسی در وی تاثیر نتواند کرد و همچنین عارف را تفحص و تجسس چیزها نبود
چه او را چندین اشتغال بجناب حق بود که بغیر نتواند پرداخت دیگر آنکه
تفحص و تجسس در جایی باشد که رغبت بچیزی بود و یا خوف از چیزی و چون این هر دو

در عارف نباشد تفحص و تجسس نباشد و هم چنین عارف در مشاهده چیزها
منکر غضبناک نشود بلکه در همه حال بنظر رحمت ناظر باشد چه او را اطلاع بر سر
قدر حاصل بود و همه اشخاص را در همه احوال قدری معذور داند و هم چنین
عارف چون امر معروف و نهی منکر کند برفق و نرمی کند چون پدر این که
نصیحت فرزندان کنند نه بعنف و درشتی و سرزنش برای آنکه عارف شفقتش
بر جمیع خلق یکسان بود و هم چنین عارف را چون حالهای بزرگ منکشف شود و
بیش از حوصلهٔ ادراک جمعی باشد که در آن مرتبه نباشند بر ایشان پنهان
دارد چه اگر ظاهر سازد بر الطیفه ایشان را هیچ فایده نباشد بلکه گاه
باشد که موجب مضرتها شود پس پنهان داشتنش از روی شفقت بر خلایق باشد
تنبیه بدانکه احوال عارفان مختلف باشد چه گاه باشد که توانگری و
درویشی پیش ایشان یکسان باشد بلکه گاه باشد که درویشی را بر توانگری
اختیار کنند و همچنین خوشی و ناخوشی و این در حالتی باشد که در نظر او غیر
معارف قدسی و امور غیبی همه چیزها خار و حقیر باشد و گاه باشد که
عارف را میل زینت و چیزهای خوب باشد و هرچه در آن نقصانی
یا عیبی باشد از و گریزان باشد و این در جایی بود که عارف اعتبار مناسبت
کند چه در ینحال میل زینت و چیزهای خوب کند که مناسب حال او باشد
برای آنکه چیزهای خوب را نسبتی بدان حال بود که عارف در آن باشد
و دو جهت باشد که عارف از همه چیزها که از و صادر شود قولا و فعلا غافل باشد
و در اینحال مواخذه برو نباشد چه عارف در ینحال مکلف نباشد برای آنکه
حکم تکلیف بر کسی باشد که بخود باشد و او که مجذوب حق است البته بخود نخواهد بود

فصل هفتم

فصل هفتم در بیان بسط درجات عارفان بدانکه همه مقامات عارفان
که در باب سابق یاد کردیم از اول مرتبه ارادهٔ تا منتهای وصول راجع بدو امر
شود اول تخلیه و ثانیا تحلیه مشهور پیش اهل ذوق و عرفان اینست که تکمیل ناقصین
بدو چیز است اول تخلیه و دوم تحلیه است هم چنین که مداوا مریض بدو چیز است
اول تنقیه و ثانیا تقویت اول سلبیست و ثانیا ایجابی است و بعضی تعبیر کرده اند
از تخلیه بتزکیه و از برای هر یک از تخلیه و تحلیه را درجات چند است اما درجات
تزکیه چهار است اول تفرقه است و تفرقه عبارتست از جدا ساختن عارف سر خود را
مشغول ساختن از حق دوم نفض است و نفض عبارتست از تخلیه آثار این شواغل را
از ذات خود سوم ترکست و ترک تخلیه و انقطاع است از هر چه او را مشغول کرده اند
از حق چهارم رفض است و رفض عبارتست از ترک کردن شواغل با اهمال
عدم مبالات و تبری از انها پس اینها درجات تزکیه است و اما درجات تحلیه
بدانکه چون عارف منقطع شود از نفس خود و متصل بجناب قدس شود اول مرتبه او
در وصول او بود که قدرت جمیع ممکنات را مستغرق در قدرت حق بیند که
متعلق است بجمیع مقدورات و جمیع علوم را مستغرق در علم الهی بیند آنچنان
علمی که پوشیده نیست برو هیچ چیز هم چنین که در آیه کریمه واقع است که لا
يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ و هم چنین
جمیع ارادات را مستغرق در ارادهٔ او داند بلکه هر وجودی و هر کمال وجودی را
صادر از و داند پس در آنهنگام میگردد حق بصره الذی به یبصر و سمعه الذی
به یسمع و قدرته الذی بها یفعل و علمه الذی به یعلم و وجوده الذی به یوجد پس در
آنهنگام عارف متخلق باخلاق الهی باشد و اینست معنی آنکه عرفان

متعین است در جمیع صفات حق پس بعد از آن می‌پسندد که این صفات
متکثراند بکثرت و متحدند بعینه پس بعید پس علم عین ذات اوست و قدرت
عین علم او و اراده عین قدرت اوست و همچنین سایر صفات برای
همه عین ذات‌اند و وجود برای هر علیحده ندارند پس صفات متغایر ذات
نمیباشند ذاتی که موضوع باشد از برای صفات هم نیست بلکه همه یک
چیز است کما قال الله سبحانه انما الله اله واحد و بعد از آن توقف
و دیگر نه واصف باشد و نه موصوف و نه سالک باشد و نه مسلوک و نه
عارف ماند و نه معروف و چنین تصور نباید کرد که فنا ذاتا فقد ممکن در
میشود بلکه از خود غافل میشود بمرتبه که مطلقا از خود خبر ندارد و بغیر خدا
به هیچ چیز ملحوظش نیست و پوشیده نماند که این کلام تقریر دیگر است در وحدت
وجود را که قرة العین عرفا و ثمره قلوب اولیاست و در این تقریر اشاره بآنست که
قائلین بوحدت وجود استشهاد کرده‌اند بر مدعای خود بحدیث
قدسی مشهور که لا یزال یتقرب العبد الیّ بالنوافل حتی کنت سمعه الذی بها یسمع
وبصره الذی بها یبصر الخ و باید دانست که قائلین بوحدت وجود استشهاد
بر بعضی آیات و اخبار کرده‌اند که قوله تعالی اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضِ
و قوله تعالی سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَفِی أَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ
أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ أَلَا إِنَّهُمْ
فِی مِرْیَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ و قوله تعالی
مَا یَکُونُ مِنْ نَجْوٰی ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ الآیه و ما روی عن امیر
المؤمنین علیه السلام مع کل شی لا بمقارنة و مفارق کل شی لا بمزایلة و ایضا

قوله

قوله ع فی بعض خطبه لم یحلل فی الاشیاء فیقال هو فیها کائن و لم ینأ عنها
فیقال هو عنها بائن و لم یخل منها فیقال هو این و لم یقرب منها بالاقتران
و لم یبعد عنها بالافتراق بل هو فی الاشیاء بلا کیفیة و هو اقرب الینا من حبل
الورید و ابعد من الشبه من کل بعید و قوله ع فی بعض خطبه فاهد تبارک
و تعالی داخل فی کل مکان و خارج من کل شی و ایضا قوله ع فی بعض خطبه
هو فی الاشیاء علی غیر ممازجة و خارج منها علی غیر مباینة داخل فی الاشیاء
لا کشی فی شی داخل و خارج منها لا کشی من شی خارج و فی خطاب اخر له
هو فی الاشیاء کلها غیر متمازج بها و لا بائن عنها و قوله ع فی خطبه اخری
لیس فی الاشیاء بوالج و لا عنها بخارج و غیر ذلک و معلوم شود که این
مطلب عالی مذعن به اکثر حکما و موافق شریعت غراست و از مجموع آنچه
ذکر کردیم ظاهر میشود که مرتبه معرفت بالاتر از مرتبه حکمت است و مطلب
عرفا و حکما هر دو بالاتر است از مطلب حکمت است زهاد و عباد و
گذشتن از جسمانیات تنها نیست بلکه گذشتن است از لذات جسمانیه
دنیویه فانیه بجهت رضای الهی نه بجهت توقع لذات جسمانیه اخرویه
باقیه و شیخ در مقامات عارفین فرق میان زاهد و عارف و اعراض
ایشان بدین نحو کرده‌اند که الزهد عند غیر العارف معامله ما کانه
یشتری بمتاع الدنیا متاع الاخرة و عند العارف تنزه عما یشغل سره
عن الحق و تکبر علی کل شی غیر الحق پس هر کس که غرضش از عرفان نفس عرفان
باشد از موحدین نباشد از برای آنکه با حق امری دیگر میخواهد و این
حال کسانی است که تبهج میشوند بزینت ذات خود هر چند زینت بحق باشد

و اما هر که بسبب عرفان حق غایب از ذات خود شد پس بالبدیهه غایب میشود
از عرفان که حالتی است از برای ذات او پس عرفان بود و نبودش پیش
او مساویست و نظرش بمعرفت و بس پس او غریق لجه بحر وصول است
و سالک درجات تحلیه با مور وجودیه که بقوت الهی است کمتر نیست
از سالک درجات تزکیه که از امور خلقیه است و عاید است باو حصول
عدمی از برای آنکه الهیات محیط و غیر متناهی اند و آیه کریمه قُل لَّو کَانَ
الْبَحْرُ مِدَادًا لِّکَلِمَاتِ رَبِّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ
کَلِمَاتُ رَبِّی اشاره باین معنی است پس ارتقا بسوی این درجات سلوک
الی الله است و در سلوک الی الله سلوک فی الله است و هر دو سلوک منتهی میشوند
بفنای در توحید بدانکه باتفاق ارباب نظر و برهان و اصحاب شهود
و عیان نخستین گوهری که بامر کن فیکون بارادت و قدرت بیچون از دریای
غیب بساحل شهود آمد جوهری بسیط نورانی بود که بعرف حکما آنرا عقل اول
گویند و در بعضی اخبار تعبیر از ان بعقل اعلی رفته و اکابر اهل کشف و تحقیق
از ان حقیقت محمدیه خوانند و آن جوهری نورانی خود در او مبدع خود در او هر چه از
مبدع بتوسط او ظاهر تواند شد از افراد موجودات چنانچه بود و هست
و خواهد بود بدانست و تمامت حقایق و اعیان بر سبیل انطوای علمی در
حقیقت او مندمج و مندرج بود چنانکه دانه مشتمل است بنوعی از اشتمال
بر اغصان و اوراق و اثمار و موجودات در مواد عینی بر نمو همان
ترتیب که در ان مشتمل گشت جوهر از مکمن قوت بمظهر فعل و از کتم عدم بفضای
شهود می آیند یَمْحُو اللَّهُ مَا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْکِتَابِ و چون

سلسله ایجاد بنا بر شمول رحمت رحمانیه بموجودات کیانیه اعنی عالم جسمانی
که محل تغیر و موطن تبدل و مظهر فنون تجلیات آلهی و ظهور کرامات نامتناهی
است رسید حکمت کامله نظم آن عالم را موکول بحرکات ثابت الذات متغیر الصفات
افلاک گردانید تا بحرکه دوری آن اوضاع غریبه از قوت بفعل آید و بهر وضعی
حادثه معین که منوط و مربوط بآنست زاید و بهر وقت از مبدء قریب بحوادث
که آنرا عقل فعال خوانند و نهایت افراد عقولیت در سلسله طولیه وجود صورتی
جدید در آیینه هیولای عناصر رخ نماید چون نوبت ایجاد منتهی بموالید
ثلاثه رسید حکمت علیم حکیم جلت قدرته و عظمت حکمته اقتضا چنین نمود که جمیع کمالات
مراتب سابقه را در نشاه انسانی که اشرف انواع حیوانات است سمت اجتماع
و التیام داده و فضیلت عقل قدسی که مبدء ایجاد بود درین نوع گرامی بصورت
عقل مستفاد ظاهر گردد تا چون نفس با آن مرتبه منجلی گردد و بعالم اعلی که مرتبه
عقل است متصل شود و نقطه نهایت بر بدایت منطبق شده دایره وجود
بقوسین نزولی و صعودی سرانجام گیرد و سر و هو المبدء و الیه یعود آشکارا
شود و پس روشن شد که هم چنانکه فاتحة الکتاب وجود عقل قدسی باشد خاتمه
آن نیز عقل ازلی است بمنزله دانه که بعد از انبساط در صور اغصان و شعب
و اوراق و سیر در مراتب کثرت و مدارج تفرقه در آخر بصورت جمعیت شعار
وحدت گردد اولی ظاهر شود و سر این سیر دوری که در جمیع مراتب
موجودات از روحانیات و جسمانیات و علویات و سفلیات ساری است
در افلاک که رابطه نظام عالم اجسام است بصورت حرکت وضعی ظاهر شده
و در اجسام نامیه بحرکت مقداری بنمو او ذبول او در نفس ناطقه در طی

حرکت فکری و اینهمه بحقیقت ظل حرکه حبی ذاتی است که در عرف ائمه اساطین ذوق
و شهود تجلی لذاته عبارت ازو گویند از خود بخود آن یار گرانمایه سفر کرده و تحقق
انسان در مرتبه خلافت انبیا بر جامعیت اوست مر صفات متقابله را و جهی
که مظهر اسماء متقابله الهی تواند شد و بعمارت عالم صورت و معنی قیام
تواند نمود چه ملائکه را اگرچه از جهت روحانیت آن اشراقات علمی و
توابع آن از لذات عقلی بحسب فطرت حاصلست اما از جهت جسمانیت و کثافت
ماده بکلی بی نصیب اند و اما اجسام فلکیه اگرچه بحسب قواعد حکمت باعتقاد
متقدمین و بعضی از حکماء مشائین نفس ناطقه نیست اما کمالات نفسانیه ایشان
فطریست و اجسام ایشان از کیفیات متخالفه و طبایع مختلفه بری است و سیر
در مدارج مختلفه و تقلب در اطوار متخالفه نقص و کمال و در تقلیب احوال
و احاطت بر جمیع حقایق علوی و سفلی ندارند بخلاف نشاء انسانی که
بجمیع اطوار محیط است و بر تمام مراتب سایر اولا در بدو وجود از مرتبه جمادی
بمرتبه نما و از آنجا بمرتبه حیوانی رسیده و از مرتبه حیوانی بدرجه انسانی انجامید و چون
بحلیه اعتدال مزاج و تعدیل قوای جسمانی و نفسانی متحلی گردد فرحت البدن
و النفس شبیه باجرام سماوی باشد چه توسط بین الاضداد در مرتبه خلو از انست
و بواسطه این تصفیه نفس او منقش بصورت ماضیه و آتیه بر وجه جزوی شود
همچون نفس فلکیه یا بواسطه انعکاس صور قدسیه از مصباح نفس ناطقه بمشکوة
خیال و تمثیل او بصورت جسمانی که بمقتضی حقیقت مرئی و جسمیت مرات باشد
چنانچه رای بعضی حکماست و چون از این مرتبه ترقی نمود و نفی ماسوی الله از
خاطر نماید و باقدام همت بر مدارج حظایر قدس بر آید و مشاهده وحدت

صرف نماید در زمره ملائکه مقربین بل در صف اعالی مهیمین باشد و مع ذلک محبوس
و مقصور در یک مقام نباشد بلکه هر مقام را که خواهد محط رحل و منزل قصد
خود تواند داشت و از اینجهت است که ائمه سلف که مالکان ازمه براعت اند اتفاق
نموده اند بر آنکه خواص بشر از خواص ملک افضل است **باب سوم** در بیان امور
غریبه که از کاملان صادر شود و اطلاع ایشان بر عالم غیب و آن پنج فصل باشد
فصل اول در بیان آنکه کاملان بخلاف عادت چند گاه ترک قوت
توانند کرد و چون بشنوی که عارفی چند روز قوت نخورده انکار مکن چه در
قواعد حکمت مثال این معانی ثابت بوده و تقریرش چنان بود که گوییم سبب
ترک قوت چند گاه بخلاف عادت کردن لامحاله از جهت امری بود که آن بدنی
حاصل آید و آن امر یا بدنی باشد یا نفسانی اما آنچه بدنی باشد همچنانکه
مریض را پیدا شود در حالت مرض چه در زمان مرض ممکنست که مریض چند
روز قوت نخورد و سببش آن بود که چون مرض که آفت طبیعت است پیدا شود
طبیعت یکبارگی متوجه دفع مرض شود و پس آن ماده صالح که غذای بدن
بود محفوظ بماند و هیچ از و تحلیل نرود و پس احتیاج بقوت نباشد و اما
آنچه نفسانی باشد چنانکه در حالت خوف و فرح و امثال آنها پیدا شود و قبل
از این معلوم شد که احوال بدن تاثیر در احوال نفس کند و همچنین بعکس
یعنی احوال نفس تاثیر در احوال بدن کند پس هرگاه نفس را خوفی یا فرحی
باشد دور نبود که اثری از و در بدن پیدا شود و از آن جهت از فعل خود
که هضم بود باز ایستد و چون این قاعده معلوم کردی گوییم سبب آنکه
عارف چند روز ترک غذا کند آن بود که نفس او یکبار متوجه عالم قدس شود

ولا محاله چون نفس او متوجه عالم قدس باشد قوی بدنی متابعت او
شود بسوی او و از فعل خود که هضم و شهوت طعام و غیر آن باشد باز ایستند
چنانکه گفته ایم که هر نفس در بدن تأثیر میکند پس هر چند انجذاب قوی بسوی نفس
بیشتر باشد باز ایستادن قوی از افعال بدنی بیشتر بود و چون این حال
در وقت مرض که مضاد طبیعت بوده باشد و در وقت خوف که مضاد
نفس بود نیز باشد در وقتی که نفس را توجه بعالم قدس که سبب زیادتی
قوت او بود و هیچ مرضی که مضاد طبیعت بود نباشد بطریق اولی خواهد بود

فصل دوم در بیان آنکه کاملان را قوت بر صدور فعلی چند بود که غیر ایشان را
نباشد چون بشنوی که عارفی تحریک جسمی کرد که آن تحریک از غیر آن
محال بود انکار مکنی چه در قواعد حکمت امثال این احوال نیز مقررست و تقریرش
چنان بود که گوییم که هیچ شک نیست که مبدء قوت بدنی روح حیوانی باشد
پس هر امری که مقتضی فرار و کمون روح حیوانی باشد بداخل قلب که
منبع روح حیوانی است چون خوف و حزن و امثال آنها مقتضی نقصان
قوت بدنی باشد و هر امری که مقتضی ظهور و بروز روح حیوانی باشد بخارج
چون غضب و مفاخرت و ابتهاج و مستی و فرح غیر مفرط مقتضی زیادتی
قوت بدنی باشد و چون این قاعده مقرر شد گوییم که هیچ شک نیست که
فرح عارف با بتهاج معارف قدسی و لذات حقیقی بیش از فرح غیر عارف
باشد بغیر ابتهاج معارف قدسی و لذات حقیقی و چون چنین بود دور
که او را در آن حال قوتی پیدا شود که دیگران را در غیر آن حال ممکن نباشد چنین
که حضرت امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب علیه الصلوة والسلام الابدی در

وقت قلع در خیبر فرمود که والله ما قلعت باب الخیبر بقوة جسمانیة بل قلعته
بقوة روحانیة **فصل سوم** در بیان آنکه کاملان را چون وقوف بر امور
غیبی حاصل آید چون بشنوی که بعضی از عارفان خبر از امور غیبی میدهند باید
که انکار نکنی چه این معنی نیز در قواعد حکمت مبرهن است و بیان این معنی
موقوف بر چند قاعده باشد قاعده اول معلوم است که میان قوتهای
بدنی تجاذب بود یعنی غضب چون برانگیخته شود نفس را مشغول کند از شهوت
و بعکس یعنی شهوت چون برانگیخته شود نفس را مشغول کند از غضب و هم چنین
چون نفس منجذب بسوی حس ظاهری شود حس باطن از کار باز ایستد و
بالعکس و ماحصل آنکه چون نفس مشغول ببعضی افعال شود از دیگر فعلها باز ایستد
قاعده دوم معلوم شد در بحث نفس که صورت اشیا که بیکی از حواس
خمس ادراک کنند در حس مشترک حاصل میشود و مادام که آن صورت در حس
مشترک بود محسوس بود لکن حاصل آمدن آن صورت در حس مشترک بدو
وجه تواند بود یکی آنکه از سببی خارجی درو حاصل آید و این در غایت
ظهور است چه هر معلول البته علتی دارد و اما آنکه بی سبب امور خارجه باشد
چون مشاهده کردن رنجوران مر صور اشیا را چه آن صور یا موجود باشد
یا معدوم نتواند بود که معدوم باشد چه هر چه معدوم بود آن را مشاهده نتوان
کرد و چون موجود بود یا در خارج موجود بود یا در خارج موجود نباشد
نتواند بود که در خارج موجود بود و اگر نه هر کس که او را حس سلامت
بودی آن را دریافتی و اگر آن رنجوران چشم خود را ببستندی ندیدندی
و حال آنکه چنین نیست پس معلوم شد که وجود او نه در خارج بود پس وجود

در داخل بود و از این تقریر معلوم شد که هم چنانکه متخیله و وهم منتقش شوند
از صور تهایی که بحس مشترک در آید آنچه در حس مشترک نیز حاصل آید نقل کند
بخزانه خیال و هم چنین جایز است که صور تهایی که در خزانه خیال حاصل آمده باشد
نقل کند بحس مشترک و هم چنین جایز بود که صور تهایی که متخیله ترکیب آن کرده باشد
نقل کند بحس مشترک چه آن قوتها بمثابه آینهاست که در برابر یکدیگر باشد
که همه حالها از هم باشند سؤال اگر کسی گوید که هرگاه حس مشترک منتقش شود
از صور تهایی که در خزانه خیال باشد لازم آید که این انتقاش دایمی باشد
چه آن صورت دایم در خیال است و خیال در مقابل حس مشترک پس لازم آید که
دایم در حس مشترک انتقاش باشد و حال آنکه چنین نیست بل وقتی دون وقتی است
جواب گوییم که اگر هیچ مانع نبودی دایم بودی ولیکن آن انتقاش را مانع تواند بود
یکی آنکه مانعی فاعل را که متخیله است از فعل باز دارد و آن است که چون قوت عقلی
و وهمی توجه کنند بغیر صور محسوس لامح منجذب میسازد قوت تفکر و تخیل را
در متابعت و مشایعت بر حرکت بسوی آنچه مطلوب و مقصود ایشان است و
مشغول میسازند تفکر و تخیل را از تصرف در حس مشترک پس در این صورت قوة
متخیله و متفکره که فاعل باشند از اعمال باز ایستند اما آنکه قابل را که حس
مشترک بود از قبول صورت که در خیال باشد یا متخیله ترکیب آن کرده بود
باز دارد حس ظاهر بود چه حس مشترک چون مشغول شود بصور تهایی که در حس
ظاهر بود باز ایستد از قبول صور تهایی که در خزانه خیال و غیر آن باشد چه التفات
نفس بیکی از دو جانب مانع میشود از التفات بجانب دیگر پس در این صورت
حس مشترک که قابل بود از قبول باز ایستد و چون این معنی معلوم شد بدانکه هرگاه

از قوه و از واو... [illegible]

یکی از این دو مانع ضعیف یا نابود و منعدم شود آن مانع دیگر عاجز آید
از ضبط متخیله پس متخیله رجوع بفعل خود کند و در نبود که بعضی از آن صور تها
که در آن تصرف کند در حس مشترک حاصل آید و مشاهده نماید چه عدم حصول
در آن مشروط بود بدین دو مانع اما ضعف مانع فاعل که آن عقل و وهم بود
در حال مرض باشد چه در وقت مرض نفس بکلیه متوجه شود بدفع مرض و اما ضعف
مانع قابل که آن حس مشترک باشد در حال نوم بود چه در وقت نوم حواس از
کار خود افتاده بود قاعده سوم تکثیت که هر چند نفس قوی تر انفعال او
از قوتهای بدنی کمتر و منع اشتغال او ببعضی افعال قوی از اشتغال او ببعضی از
افعال قوی دیگر کمتر مثلا اشتغال بشهوت مانع نبود او را از اشتغال بغضب و
هر چند نفس ضعیف تر انحال بعکس بود و تواند بود که بعضی از نفوس را قوت بحد
رسد که حواس او را مشغول ندارد بر وجهی که او را منع کند از فعل خاص خود
الا چنان باشند که هر دو جانب را محفوظ دارد یعنی جانب قدس و جانب
ماده را همچنانکه بعضی از نفوس را قوت چنان بود که در یکحال تواند نوشتن
و استماع کلام کردن و سخن تواند گفتن و اگر چه بیشتر اشخاص از این عاجز
باشند و چون این قواعد معلوم شد گوییم که چون نفس ناطقه از عالم
قدس است و معلوم است که صور جزئیات که درین عالم واقع میشود حاصل
بود در عالم قدس و چون نفس ناطقه قدسی باشد بالطبع اقتضای اتصال
بدان عالم کند و معلوم است که اشتغال او بتدبیر بدن و تصرف درین
عالم او را عایق آید از اتصال بدان عالم و چون چنین باشد اگر در بعضی
اشخاص تمکن آن اتصال باشد لامحاله یا بسبب قوت مقتضی یا بسبب ضعف عایق

اما آنچه بسبب قوه مقتضی بود بر دو وجه تواند بود یا آن قوت در اصل
فطرت افتاده بود هم چنانکه انبیا که ایشان را اتصال بعالم قدس روی
دهد و توقف بر امور غیبی حاصل شود بحیثیت قوتی که ایشان را بحسب اصل فطرت
افتاده باشد بر وجهی که اشتغال بامور بدنی مانع نمیشود ایشان را از
اتصال بعالم قدس یا بکسب حاصل شده باشد چنانکه اولیا و حکما را
چه انبساط نفس را ملکه اتصال بعالم قدس بسبب کثرت ریاضتی که کنند حاصل آید
و کیفیت ریاضت را قبل از این بیان کردیم و اما آنچه بسبب ضعف عایق
بود یا آن ضعف ضروری نوع بود یا ضروری نبود و آنچه ضروری نبود
یا در اصل فطرت شخصی آن ضعف افتاده بود یا در اصل فطرت نباشد
و آنچه در اصل فطرت نباشد یا باکتساب حاصل آمده باشد یا نه باکتساب
پس این بر چهار قسم باشد قسم اول که بسبب ضعف عایق باشد و آن
ضعف ضروری باشد چون حالت خواب باشد چه خواب که موجب
ضعف ضروری نوع باشد و معلوم است که درین حال تعلق او
با بدن و تصرف او درین عالم کمتر میشود چه حواس ظاهر که بزرگترین
اسباب بود مر نفس را در اشتغال بامور این عالم از کار باز می‌ایستد
قسم دوم که بسبب ضعف فطری بود در عایق را چنانکه بعضی از اشخاص را
آن آلت که بدان تصرف در بدن کنند در اصل فطرت ضعیف افتاده بود
چه نفس چنین شخص را اشتغال بتدبیر بدن کمتر بود و تعذر انفصال التفات
او بتدبیر بدن توجه بعالم قدس بیشتر شود و قسم سوم که بسبب ضعف غیر فطری
باشد در عایق لکن این ضعف بکسب حاصل نشده باشد چنانکه طایفه که

ضعف

ضعف در دماغ ایشان که آلت تصرف بود در محسوسات بسبب امراض
مثل صرع و سرسام و غشی پیدا شود چه اینطایفه را بسیار اتفاق افتد
که خبر باز دهند از عالم غیب در ان حال که مثل این مرضها ایشان را ابتدا شود
آمده باشد چه در وقت این مرض حواس ظاهر از فعل خود باز ایستد
و قوت تخیل از کثرت اضطراب از عمل خود مشغول شود و چون چنین بود لاجرم نفس را
فرصت انجذاب بعالم قدس دست دهد پس اطلاع او بر امور غیبی
در آنحال ممکن بود و قسم چهارم که بسبب ضعف غیر فطری بود در عایق
و بکسب حاصل کرده بود چنانکه استعانت کنند بامری چند که در حس حیرتی
و در خیال توقفی پدید آورد چه نفس ناطقه را درین وقت استعداد
اطلاع بر عالم غیب دست دهد و این استعانت بر چند وجه باشد
ترکان بدویدن سخت چنانکه بغشی نزدیک شوند حاصل کنند چه ایشان
چون خواهند که در امری شروع کنند کاهنی که ایشان را بود در دویدن
آید از برای تصور آن امر چندانکه بدود نزدیک بغشی رسد بعد از ان هر چه
تلفظ کند بنای کار خود بر ان نهند و غیر ترک بمشغول گردانیدن طفلان
و زنان بچیزها که حیرت در حس و توقف در متخیله ایشان پیدا شود
چنانکه نظر کردن در بلور و نظر کردن در آبگینه و چیزها که موج زند
این امور در حس حیرتی پدید آورد و متخیله را از عمل باز دارد و پس اطلاع
بر عالم غیب آن شود و بعضی از کاهنان استعانت برقص و سر گردانیدن
حاصل کنند و بعضی دیگر باسباب دیگر که ذکر آن بتفصیل مقتضی تطویلست
و فی الجمله هر چه در حس حیرتی و در خیال توقفی پدید آورد از این قبیل باشد

و معلوم باید کرد که ازین چیزها که یاد کردیم حکمی موجب اطلاع بامور
غیبی هستند اما در صورتی که در سبب مجتمع شوند مثل اینکه هم نفس قوی
باشد و هم عایق ضعیف اطلاع تمامتر باشد **فصل چهارم** در بیان آن
آنکه مردم چیزهایی که در خارج موجود نباشد چگونه ادراک کنند
بدانکه خدای تعالی قوت متخیله را بر وجهی آفریده که هیات ادراک و هیات
مزاجی را هر دو محاکات تواند کرد بصورتهایی که در خزانه خیال باشد
اما محاکات او مر هیات ادراک را چنان بود که اگر نفس ادراک خیرات
و فضایل کند او قوت آن خیرات و فضایل را محاکات کند بصورتهای
خوب و اگر ادراک شرور و رذایل کند آن شرور و رذایل را محاکات کند
بصورتهای بد و اما محاکات او مر هیات مزاجی را چنان بود که
چون صفرا غالب تر طبیعت باشد قوت متخیله محاکات او کند بزردی
و اگر سودا غالب باشد محاکات او کند بسیاهی و اگر خون غالب باشد
محاکات او کند بسرخی و گاه باشد که محاکات بضد کند و گاه باشد
که در محاکات انتقال بسیار افتد از صورتی بصورتی که مناسب
اصل باشد و چون این قاعده معلوم شد گوییم که هر معنی که نفس ادراک
کند نه از سببی خارجی یا از جهت آن بود که نفس را اتصالی بعالم قدس
حاصل آمده باشد یا نه از جهت آن بود که نفس را اتصالی بعالم قدس بود و آن
لایح یا در خواب باشد یا در بیداری اگر در خواب بود آن معنی لایح یا کلی بود
یا جزوی اگر کلی باشد بالضروره یا ثابت باشد یا غیر ثابت اگر غیر ثابت
بود بالضروره هیچ اثر از آن در نفس باقی نماند و اگر ثابت بود و قوت

متخیله که از شان آن محاکاتست آن معنی کلی را که نفس ادراک کرده
بود محاکات کند بصورتی جزوی و آن صورت جزوی منطبع شود
در خیال و بعد از آن منتقل شود بحس مشترک و مشاهد شود و پس اگر آن معنی
جزوی که مشاهد بود و او را مناسبتی تمام با آن معنی کلی که نفس ادراک
کرده بود و باشد چنانکه تفاوت میان ایشان جز کلیت و جزئیت نباشد
آن خواب راست و رویای صالحه باشد که هیچ محتاج تعبیر نباشد و اگر
آن معنی جزوی را مناسبتی بر این وجه با آن معنی کلی باشد مثل اینکه آن معنی
کلی را محاکات کرده بصورتی که لازم او باشد یا بصورتی که ضد
آن بود آن خواب را احتیاج تعبیر بود و چه فایده تعبیر آنست که
از صورت خیال رجوع کند با معنی که نفس دریافته باشد و اگر مناسبت
بر این وجه نباشد آن خواب را اضغاث احلام گویند و اگر آن معنی که نفس
دریابد جزوی باشد اگر قوت حافظه بر آن وجه که نفس دریافته محفوظ
کند و متخیله هیچ تصرف در آن نکند هم چنین خواب راست باشد و هیچ
محتاج تعبیر نباشد و اگر قوت متخیله تصرف در آن کند و آن را مثل
بصورتی کند دیگر که مناسب صورت اول بود و آن صورت بصورت دیگر
تا آنگاه که از خواب بیدار شود و بعد از آن اگر بفکر بصورت اول
رود باز اضغاث احلام بود و اگر در بیداری باشد بر دو وجه بود یکی
آنکه نفس قوی بود چنانکه وفا کند بضبط هر دو جانب و قوت متخیله بر وجهی
بود که حس مشترک را از مشغول شدن بحواس ظاهر باز دارد چه در حقیقت
دور نبود که نفس را در بیداری حاصل شود آنچه حقیقتا او را در خواب

حاصل آید و آنچه از برای نفس حاصل شود یا وحی صریح باشد یعنی آنچه نفس ادراک
کرده متخیله اصلا تصرفی در ان نکرده باشد و این قسم محتاج تاویل
نباشد اگر تصرف متخیله از ان مناسبت که گفتیم تجاوز نکرده باشد رویای
صالحه باشد و اگر تجاوز کرده باشد از قبیل اضغاث احلام باشد وجه
دوم آن بود که نفس قوی نباشد بر وجهی که تواند وفا کند بضبط
هر دو جانب و درین قسم لا محاله محتاج باشد بخبری که حس را متحیر کند
چه چون حس متحیر شود دور نبود که نفس را بسبب ترک التفات اتصالی
بعالم قدس روی دهد و او را اطلاع بر بعضی امور غیبی حاصل آید و قوت
متخیله او را در صورتی که مناسب بود یا غیر مناسب ظاهر گرداند
بر حس مشترک و حس مشترک مشاهده آن کند و بباید دانست که تعبیر و تاویل
که گفتیم مختلف باشد بحسب اختلاف اشخاص و اوقات و مواضع و از برای
انتقال تخیل محتاج نبود بمناسبتی حقیقی بلکه کافی باشد مناسبتی ظنی یا وهمی
و چون چنین بود مختلف شود بحسب اختلاف اشخاص و مواضع و اوقات
چه مظنونات و موهومات هر شخصی مخالف مظنونات و موهومات
شخصی دیگر باشد و هم چنین مظنونات هر وقتی غیر مظنونات وقتی دیگر باشد
و از این جهت است که رسوم ادیان مختلف است و هم چنین عادات اهل هر صنفی
غیر عادات اهل صنفی دیگر باشد و اما المعنی که نفس آنرا ادراک کند و نه از سبب
خارجی و نه از اتصال نفس بعالم قدس بود و هم چنین یا در خواب بود یا در بیداری
اگر در خواب بود اضغاث و احلام بود و سبب آن چند وجه تواند بود
وجه اول آنچه مردم در بیداری ادراک آن کنند در قوت خیال بماند

بچون حواس ظاهر از کار باز ایستد همان اثر چون در مقابل حس مشترک
باشد در حس مشترک پیدا شود و اگر قوت متخیله در ان تصرف نکرده باشد
و نقل از ان بصورتها دیگر که مناسب آن بود نکند و اگر قوت متخیله در ان
تصرف کند آن صورت که بدان نقل کرده در حس مشترک پیدا شود وجه دوم
آنکه قوت متخیله را الفت با صورتها بود و چون قوت متخیله را الفت با صورتی
بود و هر چه از نفس ادراک کند قوت مفکره از ان مدرک نقل کند بدان
صورت پس حس مشترک الصورت را دریابد وجه سوم آنکه چون متغیر شود
مزاج از روح که محل قوت متخیله بود متغیر شود افعال قوت متخیله در محاکات
آنچه بر مزاج غالب بود از او دریابد مثلا اگر صفرا غالب بود در مزاج آن
روح محاکات قوت متخیله بچیزهای زرد باشد و اگر سودا غالب باشد محاکات
بچیزهای سیاه و اگر بلغم بچیزهای سفید و اگر خون بچیزهای سرخ و همچنین
مثلا اگر حرارت غالب بود محاکات آتش و گرمابه و امثال اینها و اگر برودت
غالب باشد محاکات بآب و برف و زمستان و امثال اینها و هم چنین بحسب
غلبه هر کیفیتی محاکات بدانچه مناسب آن کیفیت بود کند و اما آنچه گفتیم که
نفس آن را نه از سبب خارجی کند و در بیداری بود آنرا امور شیطانی
خوانند که آن غول و جن و شیاطین باشد بدانکه شیخ شهاب الدین سهروردی
در حکمت اشراق چنین یاد کرده که جمعی تمام از اهل دربند چنانکه حصر آن نتوان کرد
و همچنین جمعی کثیر از اهل مشایخ چنانکه انکار ایشان ممکن نیست گفته اند که مشاهده
غول و شیاطین در فلان موضع چندین نوبت کرده ایم با جدی که در جمعیتهای
عظیم اهل آن مجمع همه مشاهده نموده اند و چون او را املا تمام مثل افلاطونی

بود گویند که امثال این بر قاعده مثل ممتنع نبود و لازم نیست که از آنچه گویند
که سببش نه از خارج بود وجودش در خارج نبود چه مراد از آنچه سببش نه از
خارج بود آن بود که ظهور آن نه در حس ظاهر بود بل ظهور او در خیال بود
چه بیان کردیم که پیش شیخ شهاب الدین ادراک عبارت بود از ظهور صورت
مدرک در مدرک مدرک اگر چه انطباع نباشد همچنانکه ظهور صورت که مقابل
آیینه بود در آیینه نه آنکه انطباع در آیینه بود و معنی اسم جن پیش متکلمان حیوانی
بود ناطق که جرم ناری و هوایی او غالب باشد و بهر شکل که خواهد متشکل شود و غول و شیاطین
دو نوع از جن باشند و جماعتی انکار این معنی نموده اند و گویند که این احتمالی
که جن را و متلون نمی‌شود یا کثیف باشد یا لطیف اگر کثیف بود واجب بود که همه
اشخاص سلیم الحس آن را ادراک نمایند برای آنکه اگر جایز باشد که پیش ما چیزی
این نوع باشد و ما آن را نبینیم جایز بود که پیش ما کوهها و دریاها حاضر بود
و ما نبینیم و محالیت این در غایت ظهور است و اگر لطیف بود بر وجهی که آن را
نتوان یافتن لازم آید که او را قوت و قدرت فعلهای عظیم نبود و لکن هر کس
که قایلست بوجود جن قایلست بر آنکه قدرت بر فعلهای عظیم دارد و دیگر آنکه
لازم آید که ترکیب او باقی نبود و دایما پایدار باشد زمانی دراز و این
انکار موجه نیست برای آنکه اگر لطیف گویند و مرادشان چیزی باشد که
ملون بلون نباشد از قبیل آسمان و بلور و آبگینه گوییم که جن لطیف است بدین معنی
و هر چه لطیف بدین معنی باشد لازم نیست که او را قوت و قدرت بر فعلهای
عظیم نباشد و اگر لطیف گویند و مرادشان جسمی باشد که تکاثف در قوام داشته
باشد از قبیل هوا و امثال آن گوییم که جن کثیف باشد و این لازم نیاید که

هر سلیم الحس آن را دریابد چه وقتی واجب شود دریافتن آن که ملون بلونی باشد
چه تواند بود که جسمی شفاف و کثیف باشد و بر تقدیری که گوییم جن لطیف بود بمعنی
تکاثف در قوام باز لازم نیاید که او را قدرت بر فعلهای عظیم نباشد چه شاید
که فعلهای عظیم که از وی صادر شود بسبب روحانیتی باشد که ما آن روحانیت را
ندانیم و هم بدین روحانیت ترکیب او باقی ماند و چون نفوس انسانی در مراتب
قوت نطق و تمییز مختلف و متفاوت اند و مرتبه اعلی که از نفوس قدسیه
خوانند بعالم عقول اتصال دارند و مرتبه اسفل که عقول هیولانیه باشند مرتبط
برابط بهایم اند پس ادراک جماعه در امور مبدا و معاد که ادق اسرار
حکمت و شریعت است در یک مرتبه نتواند بود و پس توافق در عقاید ایشان
صورت نبندد که همه در امری مجمل شریک باشند اگر چه غیر محقق را تفاصیل
آن گاهی اطلاع نباشد و بیانش آنکه طبقه عالیه که بتایید الهی مؤید و از
ابواب تعلقات طبیعی مجرد و مبدا حقیقی را بصفات جلال و سمات کمال
دانند و بر کیفیت صدور سلسله موجودات از مبدا حقیقی حسب الواقع مطلع
باشند و نفس را بر وجهی که مطابق نفس الامر باشد تصور نمایند
و چون نفس را در این نشأه تعلق بقوی چند هست که بسبب آن ادراک
صور و معانی جسمانی می‌کند چون حس مشترک و وهم و خیال و این قوی را بحسب
اختلاف امزجه در صفا و کدورت مراتبست و در هیچ وقت هیچ یک
از این قوی نه در خواب و نه در بیداری معطل نیست پس در آن حالت
که در نفس ایشان بصور آن حقایق منتقش گردد هر آینه در آیینه آن
قوی صور تمثالها ملایم آن معانی منعکس شود و چه ادراک مناسب ذات

صور جسمی و حسی در نشاة تعلق بسیار نادر است و نسبت آن صور با آن
حقایق نسبت تمثیل و خیالات است با عیان و آن امثله اشرف و الطف
امثله باشد که در جسمانیات متصور باشد و بنور بصیرت دانند که آن
حقیقت وراء صور متخیله و معانی موهومه باشد و این طایفه اعاظم
اولیا و اساطین حکما باشند و متصل بان مرتبه طبقه از نقل حروف عاجز
باشند و غایت سیر ایشان منتهی بجانب وهمیه شود و لکن دانند که آن حقایق
در نفس خود از آن قوه منزه است و بعجز خود و رجحان طبقه اولی
مقر و معترف و این طایفه اهل ایمان اند و فروتر از این مرتبه طایفه باشند
که بتصورات وهمی سرتا در نباشند و سیر ایشان در معرفت مبدا
و معاد از صور خیالات درنگذرد و اما برجحان طبقه اول و عجز خود معترف باشند
و این طایفه اهل تسلیم اند و فروتر از این طایفه قاصر نظران باشند که اصلا
ورای مرتبه محسوسات مرتبه دیگر تصور نتوانند کرد و در امثله صور بعیده
اقتصار کنند و ایشان را مستضعفات خوانند و چون هر یک بقدر
وسع خود استفراغ جهد نمایند و بنهایه استعداد خود واصل شوند بتقصیر
موسوم نشوند و همه را روی در قبله حقیقت باشد و چون صاحب
شریعت علیه افضل الصلوات و اکمل التحیات مبعوث بکافه امم است
هر آینه بمقتضی امرت ان اکلم الناس علی قدر عقولهم باید که جوامع الکلم
او بر وجهی باشد که هر کس بقدر حوصله استعداد از آن حظی وافر
و نصیبی شافی باشد تا در تکمیل نفوس ناقصه علی اختلاف مراتبهم کافی و وافی
بود و هر یک از متعطشان زلال کلام را بحسب اختلاف مشارب و اذواق

از مشرع علم او بروق شریعت غرا تسکین غلت طلب شود و از این جهت است که
آیات اعجاز غایات قرآنی و کلمات هدایت سمات حضرت ختمی نشانی
که احکامش مرتبه ایست که شایبه انهدام را بقواعد آن راه تطرق نیست و عروه
انفصام را بمعاقد آن مجال تعلق نه گاه محکم است و گاه متشابه و حقایق معانی را
گاهی در رقایق تنزیهی بر عقل قدسی که متبصر اسرار تجرد است جلوه دهد و گاه
در ملابس صور خیالی و اشباح مثالی بر مشاعر حسی در معرض عرض آورد **نظم** بهار
عارض حسنش دل و جان تازه میدارد برنگ اصحاب صورت را ببو ارباب معنی را
و حکما نیز گاهی در کاس قیاس برهانی رحیق تحقیق و زلال مطالب را در مشارب
حریفان بزم طلب ریزند و گاهی در جام مخیلات شعری شربت معارف را
بکام تشنه دلان نوپایان رسانیده و گاه ایشان را بحل و نقل اقناعیات
قناعت فرمایند تا هر کس بقدر حاجت بدین راه هدایت نموده باشند **فصل
پنجم** در ختم کتاب باید که کتاب را ختم بوصایایی که از حکما منقوله باشد نمایم که
عموم نفع آن لطایف کلم در غایت حکم بر وجهی باشد که گنجایش داشته
باشد که مدادش از سواد بصر و قلمش از خطوط شعاعی و کاغذش از صفحه رخسار
مهرویان باشد ای جوینده کان راه حکمت و پوینده کان طریق سعادت باید
که بسیار دعا کنید در طلب امور اخروی چه نسبت دعا با مطلب چون نسبت
فکر است با نتیجه یعنی چنین که در عقب فکر وصول نتیجه ممکن است در عقب
دعا نیز وصول بمطلب ممکن باشد و از اینجاست که افلاطون فرموده که
دعا مبادی را در حرکت آورد و در همه حالت صبر را شعار و دثار خود
سازید و توکل در همه امور بجناب حق کنید و در همه اوقات شکر نعمه الهی

واجب دانید و تقیضهای سابق را قضا دهید و هر با مداد و شبانگاه محاسبه
نفس خود کنید و در بند آن باشید که امروز بهتر از دی باشید و اگر چه اندک
چیزی باشد و الا زیان کار دنیا و آخرت باشید ذلک هو الخسران المبین
و چون مردان در شدت صبر کنید و جا را آسایش دهید تا کار موری که
عاقبت شما را زیان رساند و کار امروز بفردا میفکنید چه هر روز که آید کار
خود را آورد و بر قدر آنچه توانید دوستی غیر خدا را از دل قطع کنید و از
فکر ناپایدار که شما را بعالم اجسام کشد خود را دور دارید و یکدم از تحصیل فضایل
و اخلاق حمیده غافل مباشید و الا زود باشد که خود را در مرتبه بهایم بینید
زنهار که بجز راست مگوید و الا نفس شما بلکه دروغ آلوده شود و هیچ اعتماد
بالهام و خواب شما نباشد حکیم محقق فیلسوف مدقق فرموده که افلاطون
بارسطاطالیس که شاگرد او بود وصیت کرد که اگر از بدی لذتی یابی لذت
نماند و بد بماند از امروز یاد کن که ترا آواز دهند و از آلت استماع و نطق
محروم باشی نشنوی و نگویی و نتوانی یاد کرد و بتحقیق و یقین دان که بموضعی
بجایی خواهید شد که در آنجا نه دوست شناسی و نه دشمن پس اینجا کسی را
بنقصان موسوم مدار و جایی خواهی شد که در آنجا خداوند و بنده یکسان
باشند پس اینجا تکبر مکن توشه خود را مهیا کن چه ندانی که رحیل کی خواهد بود و
بدانکه از عطایای الهی هیچ چیز بهتر از حکمت نیست و حکیم کسی است که فکر و
قول و عمل او موافق باشد دیگران را مکافات کن و از بدی درگذر
و هیچ کار از کارهای بزرگان عالم را ملامت منمای و هیچ وقت را
تهاون مکن و از خیرات تکاهل جایز مدار و هیچ وسیله را در اکتساب حسنه

وزیرک او را بخت مردی زایل مکن که از شرور دایم اعراض کرده باشی حکمت را دوست دار و سخن حکما
بشنو و هوا و نیا را از خود دور کن و از آداب ستوده امتناع مکن و در هیچ کار پیش از وقت
شروع مکن و چون بکاری مشغول شوی از روی فهم و بصیرت اشتغال کن و بتوانگری
معجب مباش و از مصایب و تنگدستی غم مخور و از عده با دوست معامله چنان کن
که بحاکم محتاج نشوی و با دشمن معامله چنان کن که اگر بحاکم روی ظفر ترا باشد با هیچکس
سفاهت مکن و با همه تواضع کن و هیچ متواضع را حقیر مشمر و در آنچه خود را مفید دانی
دوری مجو و خود را ملامت مکن ببطالت شاد مباش و بر بخت اعتماد مکن و از فعل خیر
نیک پشیمان مباش با هیچکس جدال مکن همیشه ملازم سیرت عدل و ملازم خیرات باش
و باز از افلاطون نقل شده که بسیار در ریاضات خلوت کردم با نفس خود و تامل
کردم در احوال موجودات مجرده از ماده و خلع بدن خود کردم و خود را مجرد از امور
طبیعی و ملابس او گردانیدم و چنین شدم که گویا بیرون آمدم از همه چیز ما غیر
ذات خود پس دیدم در نفس خود از حسن و زیبایی و نور و روشنایی و محاسن عزیزه
عجیبه انیقه چیزی چند که اگر خواهم آنرا وصف کنم نمیتوانستم پس دانستم که من فردی ام
از اجزای عالم روحانی و صاحب حیوتم پس بنا ترقی کردم از این عالم بعالم الهی
و حضرت ربوبیت پس یافتم خود را در صقعی از صقع ربوبیت و بودم من فوق عوالم
عقلیه نوری دیدم از جاه و نوری چیزی چند که نه زبان قادر بر وصف اوست و
نه گوش میتواند آنرا شنید پس غرق کردم در آن نشان و ستایش غلبه کرد بر من آن نور و بها
نیاوردم احتمال آنرا پس هبوط کردم از آنجا بعالم تفکر و حجاب شد مرا عالم تفکر از آن نور و بها
پس متعجب گشتم که چگونه منحدر شدم از این عالم و تعجب کردم که چگونه در نفس خود دیدم آن نور و بها

پس بخاطرم رسید قول هرمس الهرامسه که امر بطلب و بحث کرده از جوهر نفس تعریف و
ارتقاء او بعالم قدسی و عقلی و هم چنین معلم ثانی ارسطاطالیس همین نشانها از خود نشان
داده و اکابر حکمای آفاق و اند که هر کس که در بر خلع بدن و معزول کردانیدن حواس باشد
صعود او بعالم قدس و جهان ملکوت ممکن نباشد و از اینجهه است که همه متفق اند که هرمس بعالم
علوی صعود داشت چه همه متفق اند در قدرت او بر خلع بدن و معطل کردانیدن حواس و
محققین حکما چنین کویند که هر که او را ملکه خلع بدن و مجرد شدن از غواشی ماده نباشد
او حکیم نباشد پس لازم آید که با وجود حکمت نظری و قیاسات برهانی سعی و اجتهاد تمام
در تجرد از امور بدنی و علایق جسمانی باید نمود چه بدون هر دو بدرجه کمال نتوان رسید و هر که
بعد از سعی در تحصیل علوم بر تمام اجتهاد در تهذیب اخلاق نماید ابد الاباد به سعادت ابدی
مسعود و بلذت سرمدی ملتذ و محظوظ کردد اللهم بلغنی و جمیع طالبی الحق الی ذلک المقام
بحق محمد و اهل بیته علیهم الصلوة و السلام   الحمد و المنه که بتوفیق حضرت واهب
العطایا این نسخه میمونه مسمی بعیار دانش از دریای قوت بساحل فعلیه آمده سمت
اختتام پذیرفت و نقش تمامیت از خاتم اختتام کرفت امید که بسوانح قبول
خاطر فیض ماثر حضرت مقرب الخاقانی مقرون کردد نیاز مند آنست که اکر ردی و بدی
از جانب لطف عمیم و خلق کریم نصیب طالع من کمنام افتاده باشد متعدان مجلس بهشت
آیین و محفل خلد تزیین که فی الحقیقه هر کدام تقوت قابلیت و رسا طبعیت از جسوف
کمال نوع بشری بقسطی اجزل و حظی اکمل محظوظ و بهره مند آمده نظر مرحمت و عنایت
را از این میوه نیم خام که از باغستان نیستی و تهی دستی رسیده و این غنچه ناتمام که از خارستان
فروتنی و زیر دستی دمیده باز نکیرند و مضمون کلمه الانسان مرکب من السهو و النسیان را

ملحظ

ملاحظه کرده اکر درین اوراق بر خطا و زلل بنده کمینه و دعاکوی ویرین
مطلع کردند بعوارف مسکین نوازی و عواطف ذره پروازی در اصلاح آن کوشند
که شاید به برکت نظر کیمیا اثر آن خورده های قلب و ناقص کامل عیار و رایج شده پرده
کشای رخسار پسندیده کشته در بازار صیرفیان سخن جو در اسکه قبول رسانند امید
که ایزد متعال قباب عظمه و جلال عدیم المثالت ابا ابد مشید و خیام حشمت و
اقبالت را با وتاد خلود تا قیام الساعه موتد دارد بالاقطاب و الاوتاد هذا
آخر ما اوردناه فی هذه الرساله الحمد لله اولا و آخرا و ظاهرا و باطنا تم بعون الله
و حسن توفیقه و الحمد لله علی اتمامه فی وقت العصر یوم السبت من منتصف شهر ربیع الاول
المنتظم فی سلک شهور سنه الثامنه و المایه بعد الالف
من هجره النبویه علیه افضل الصلوات و التحیه علی ید
اقل الخلیقه المحتاج الی الله الغنی ابن عبد القادر
کاتب علی نقی غفر ذنوبهما
و ستر عیوبهما
کرم



[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

